OSMANIA UNIVERSITY

نظریۂ خیر و شر

حصۂ اول

سلسلۂ نصابیات علمیہ جامعۂ عثمانیہ

نظریۂ خیر و شر
کی
پہلی کتاب

تصنیف

ہیسٹنگز راشڈل - ڈی لٹ (آکسفرڈ) اعزازی ڈی سی ایل (ڈرہم)

ترجمہ

خواجہ عبدالقدوس صاحب - ایم - اے (عثمانیہ)
رکن سررشتۂ تالیف و ترجمہ جامعۂ عثمانیہ

۱۳۵۷ھ م ۱۳۴۷ف م ۱۹۳۸ء

دار الطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

یہ کتاب اکسفرڈ یونیورسٹی پریس کی اجازت سے
جس کو حقِ اشاعت حاصل ہے اردو میں ترجمہ
کرکے طبع وشایع کی گئی ہے۔

فہرست مضامین

نظریۂ خیر و شر کی پہلی کتاب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظریۂ خیر و شر

پہلی کتاب

معیار اخلاق

باب ۱

تمہید

کسی علم کی وسعت، اُس کے معروض بحث، اور دوسرے علوم کے ساتھ اس کے روابط کا واضح اور کافی تصور عموماً اس علم کے ارتقاء کی صرف اعلیٰ منازل ہیں

پیدا ہو سکتا ہے۔ حرارت، نور، برق اور مقناطیسیت کے سب مسائل کا صاف و صحیح تصور ابتدا میں پیدا کرنا محال ہے۔ کیونکہ یہ تصورات اصل میں ان علوم کی منزلِ مقصود ہیں جو ان مسائل سے بحث کرتے ہیں، اور یہ منزل ابھی اُن سے کوسوں دور ہے۔ علم عام تجربے کے کسی شعبے کی سرسری تعریف و تحدید سے شروع ہوتا ہے اور بتدریج اُس کے متعلق زیادہ واضح اور مناسب تصورات حاصل ہوتے جاتے ہیں ترقیٔ علم کے ساتھ ساتھ کبھی اس امر کا بھی انکشاف ہوتا ہے کہ کوئی مفروضہ علم بعض ایسی چیزوں کی تلاش میں سرگرداں ہے جن کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں ہے۔ یا ایسے مقاصد میں کوشاں ہے جن کا حصول ناممکن ہے، یا وہ حقیقت میں کسی ایسے علم میں شامل ہے جو اب تک اس سے الگ تصور ہوتا رہا ہے یا یہ کہ وہ کسی ایسے علم کی ایک فرع ہے جس کے ممکن ہونے میں پہلے ہی سے کوئی شبہ نہ تھا۔ علوم ایک دوسرے میں مدغم بھی ہو جاتے ہیں اور مختلف فروع میں تقسیم بھی ہو جاتے ہیں۔ بعض اوقات خود ان کی ماہیت ہی بدل جاتی ہے یا وہ بالکل ہی مفقود ہو جاتے ہیں۔ اور ان کی جگہ جدید علوم ظہور میں آتے ہیں یا قدیم علوم جدید ترتیب اختیار کرتے ہیں۔ اس طرح علم نجوم نے دنیا کی سب سے بڑی خدمت یہی انجام دی کہ وہ آپ ہی مٹ گیا۔ اور جب تک علم برق ترقی کے ایک خاصے زینے پر نہ پہنچ چکا اس امر کا انکشاف نہ ہو سکا کہ برق اور مقناطیسیت ایک جیسے ہیں، لیکن وہ علوم حرارت و نور کے مماثل نہیں، جن میں اس قدر قریبی ربط کے باوجود بہت کچھ اختلاف ہے۔ اور جب علوم طبیعی کے مختلف شعبوں کا یہ حال ہے جن کا ہر شعبہ محسوس اور مرئی اشیاء کے ایک مجموعے یا اس کے ایک پہلو کی تحقیق کرتا ہے تو عام فلسفہ اور اس کی مختلف شاخوں میں بدرجۂ اولیٰ ایسا ہونا چاہئے۔ فلسفے نے بتدریج اپنے میں اور خاص علوم اور زیادہ تر ان کی عام ترین شاخوں میں امتیازی فرق قایم کیا۔ قدیم زمانے کے فلاسفہ طبیعیات سے بھی واقف تھے۔ لیکن زمانۂ حال میں حکماء اس کوشش سے باز آگئے ہیں کہ جو مسائل حقیقت میں فطرت کے تجربی علوم سے متعلق ہیں ان کے تصفیے کے لئے مابعد الطبیعیاتی اسلوب سے مدد لیں۔ اور ادھر علمائے طبیعیات بھی مابعد الطبیعیاتی امور میں اپنی تحکمانہ رائے کا خاتمہ کر چکے ہیں۔ بشرطیکہ ہم اب بھی اس امر کا یقین دلا سکیں

کہ ان دونوں دائروں میں جو ربط ہے اس کے تصور کا تعین ہو چکا ہے۔ لیکن حکما، صاف الفاظ میں اعتراف کرتے ہیں کہ منطق، الٰہیات، نفسیات کی طرح کے جو علوم فلسفے میں داخل ہیں یا اس سے گہرا تعلق رکھتے ہیں ان سب کے صحیح روابط کی نسبت اب تک نزاع جاری ہے۔

ایک حد تک ہر جویائے علم کو دوران فکر میں اسی راہ سے گزرنا پڑتا ہے جس کو انسان کے ذہن نے علم کی موجودہ منزل تک پہنچنے کی کوشش میں اختیار کیا تھا۔ لیکن علوم طبیعی میں اس ضرورت سے اجتناب کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ علوم طبیعی کے بعض نتائج سرعت کے ساتھ عام معلومات یا اجتماعی میراث میں داخل ہو جاتے ہیں اس لیے علوم کی باضابطہ تعلیم شروع ہونے سے بہت پہلے ہی ان کو غیر شعوری طور پر بحیثیت ایک سند کے مان لیا جاتا ہے۔ اگرچہ یہ صحیح نہیں ہے کہ فلسفیانہ تحقیقات کے نتائج نے تصورات کے عام ذخیرے میں، جو معاشرے میں منتقل ہوتا آرہا ہے، اپنی طرف سے کسی چیز کا اضافہ نہیں کیا۔ تاہم یہ ضرور ہے کہ ان کا رواج عوام میں بتدریج اور نامکمل پیرائے میں ہوتا رہا ہے۔ کسی معلم ہیئت پر واجب نہیں ہے کہ سب سے پہلے اس مفروضے کو غلط ثابت کرے کہ انسانوں کی حیات پر ستاروں کی گردش کا نہایت گہرا اثر پڑتا ہے۔ لیکن ہم یہ بیجا دعوی بھی نہیں کر سکتے کہ فلسفے کا عالم اس نوعیت کے مفروضات سے بالکل خالی ہے۔ فلسفے کی ماہیت و معنیٰ، اور اس سے بھی زیادہ اس کی مختلف شاخوں کے تعین کا کام اس قدر دشوار اور پیچیدہ ہے کہ اس کو خود طالب علم کے اختیار تمیزی پر چھوڑ دیا جائے، تاکہ وہ فلسفے کی تحقیق و جستجو کے دوران میں اس سے بتدریج واقف ہو سکے۔ فلسفے کی مثال پیراکی کی ہے۔ پیراکی کے معنی اس وقت تک کسی کی سمجھ میں نہیں آ سکتے جب تک کہ وہ غرق نہ ہونے لگے۔ ایسے شخص کو چاہیے کہ پہلے دلیری کے ساتھ پانی میں کود پڑے پھر اس کو خود بخود معلوم ہو جائے گا کہ پیرنا کیا چیز ہے۔

میں ان اسباب کی بنا پر باقاعدہ کوشش نہیں کروں گا کہ عام فلسفے یا اس کی اور شاخوں کے ساتھ اپنے موضوع بحث کے تعلق کو پہلے ہی معین کر دوں۔ میں البتہ اس مفروضے سے شروع کرنا چاہتا ہوں کہ ہمارا مطالعہ انسانی کردار سے وابستہ ہے، اور یہ کہ ہم تصورات "صواب" و "خطا" کے مفہوم کی تحقیق کر رہے ہیں

اس سے ہمارا یہ دوگونہ مقصد ہے کہ عام طور پر ان تصورات کا ایک نہایت واضح تخیل قائم کیا جائے، اور عام لوگوں کے مقابلے میں ہم زیادہ ضبط اور باریک بینی کے ساتھ مشخص کر سکیں کہ کیا چیزیں خاص کر صائب ہیں اور کیا غیر صائب۔ مگر یہ غرض و غایت کس حد تک اور کس معنیٰ میں قابلِ حصول ہے ایک ایسا سوال ہے جس کو اب ترک کر دیا جائے۔ تاکہ ہماری تحقیق کے دوران میں وہ خود بخود اپنے محل پر پیدا ہو سکے۔ اور میں اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے پوری کوشش کروں گا کہ استدلالی ارتقا کا اسلوب اختیار کروں جس کو متعلمین کا ذہن اکثر اوقات پسند کرتا ہے۔ ابتدا میں جب انسانی کردار کے غیر متمایز، کم و بیش پیچیدہ اور متضاد و متناقض تصورات کے متعلق بصیرت پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، جہاں سے انسان عام طور پر شروع کرتا ہے، تو اس امر کا خطرہ لاحق رہتا ہے کہ طالب علم پر کسی ایک نظریے کی انتہائی سادگی، اس کے ظاہری علمی کمال، اور اس کی دلاویزی کا جادو چل جائے گا۔ چنانچہ حقیقت بھی یہی ہے کہ جب کبھی کسی اخلاقی مسئلے پر قابو پانے کے لئے کوئی شدید تاریخی جد و جہد شروع ہوئی ہے تو ابتدائی مراحل میں اسی قسم کے نظریے کے خلاف جہاد کرنا پڑا ہے۔ یہ بھی اغلب ہے کہ ایسا نظریہ، جس کی رو سے سارے انسانی کردار کو ایک واحد محرک یعنے خواہش لذت کا کام قرار دیا جاتا ہے، مبتدی کو مسحور کر لے۔ اگر یہ نظریہ صحیح ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ لفظِ صواب کے معنے صرف یہ ہیں کہ وہ باعثِ لذت ہے، اور لفظِ خطا کے یہ کہ وہ باعثِ لذت نہیں، یا اس کے برعکس موجبِ الم ہے۔ اس صورت میں صواب و خطا کی نسبت عام مسلمات کی توجیہ، جس حد تک کہ اُن کو علمی تائید حاصل ہو سکتی ہے، یوں کی جائے گی کہ وہ افعال جو عام طور پر صائب مانے جاتے ہیں فرد کی ذات میں بحیثیت مجموعی پیدائش لذت کا باعث ہوتے ہیں، اور جن افعال کو عام طور پر غیر صائب سمجھا جاتا ہے وہ فی الجملہ الم یا فقدانِ لذت کا موجب ہوتے ہیں۔ اس نظریے کو نفسیاتی لذتیت سے موسوم کیا جاتا ہے، جس کی تحقیق سے ہماری بحث شروع ہوگی۔ اور آیندہ باب اسی بحث پر مشتمل ہوگا۔ اگر طالب علم کو تشفی ہو جائے کہ صرف لذت ہی ہمیشہ کسی فرد کے ذاتی افعال کی محرک

نہیں ہوتی تو بھی بہت ممکن ہے کہ اُس کو اس نظریے کی اور شکلیں گردیدہ کریں جن کا
مطلب یہ ہے کہ لذت ہی سب سے آخری چیز ہے جو ایک فرد یا تمام افراد کے لئے
ایک واحد، صحیح اور بلند ترین معیار قرار پا سکتی ہے۔ افادیت کے مسئلے کو نفسیاتی
لذتیت سے جدا کر کے اس پر تیسرے باب میں بحث کی جائے گی۔ اخلاق کے افادیتی
نظریوں کے مجموعے سے فارغ ہونے کے بعد ایک اور نظریے کی طرف توجہ
کی جائے گی، جو ان نظریوں سے بالکل متضاد ہے۔ یہ وہی نظریہ ہے جو انفرادی ضمیر
اور صواب و خطا کے جزئی مسائل کے متعلق معمولی ضمیر کے فیصلوں کو اس انداز میں
مستند بلکہ بے خطا قرار دیتا ہے کہ اس کی کوئی اصلاح و ترمیم اور اس کا کوئی تجزیہ
نہیں ہو سکتا۔ یہ نظریہ عام طور پر وجدانیت کے لقب سے مشہور ہے۔ اس کے بعد
صداقت کے اُن مختلف عناصر کو جو متضاد نظریوں میں داخل ہیں، یکجا کر کے ان کے
متعلق ایک مستقل رائے قایم کرنے کی سعی کی جائے گی جس کے مطابق ان عناصر کو
بے تامل شامل بھی کیا جائے گا اور اُن میں ہم آہنگی بھی پیدا کی جائے گی۔ نیز اُن
غلطیوں اور مبالغوں کو نظر انداز کیا جائے گا جو ہر نظریے میں داخل ہوتے ہیں۔ اس کے
بعد نیکوکاری کے بعض اہم مسائل اور بعض عام مسلمہ فضائل و فرائض یا مجموعات فرائض
میں زیادہ تفصیل کے ساتھ جانچوں گا۔ اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کروں گا کہ
جو نظریہ سب سے آخر میں اختیار کیا جائے گا اس کے مطابق عوام کے تصورات و افکار
کی ضروری تصحیح کے ساتھ ساتھ اُن کی توجیہ و تطبیق کے کیا طریقے ہو سکتے ہیں۔

میری کتاب کے پہلے حصے کا مقصد یہ ہے کہ اخلاق کے معیار کا زیادہ واضح اور
قطعی تصور حاصل کیا جائے اور یہ تصور اس جواب سے بھی زیادہ واضح اور قطعی ہو جو عام
شعور اخلاق سے، جہاں سے ہماری بحث شروع ہوتی ہے، یہ سوال کرنے سے حاصل ہوتا ہے
کہ مجھے کیا کرنا چاہیے، اور مجھے ایسا کیوں کرنا چاہیے۔ دوسری کتاب میں ہمارے موضوع کے
مباحث متداولہ کو زیادہ تفصیل کے ساتھ پیش کیا جائے گا۔ امید ہے کہ ان کی چھان بین سے
پہلی کتاب کے نتائج پر مزید روشنی بھی پڑے گی اور اُن کی مزید تعریف و تحدید بھی ہوگی۔
ان تمام مسائل کا مرکزی مسئلہ صرف یہ ہے کہ معاشرہ اور معاشرے کے وسیع تر خیر
کے ساتھ فرد اور افراد کے خیر کا کیا تعلق ہے۔ میں نے اس کتاب کا نام 'فرد اور جماعت'

رکھا ہے۔ تیسری کتاب میں بعض اُن وسیع فلسفیانہ مسائل سے بحث کی جائے گی، جو الفاظ "صواب و خطا" اور "خیر و شر" کے مطالب پر کامل اور تفصیلی غور و فکر کرنے سے پیدا ہوتے ہیں۔ یا دوسرے الفاظ میں جو عام "نظریۂ کائنات" مذہب اور الہیات، نظریۂ اختیار، حقایق و نظریۂ ارتقا، اور بالآخر حیاتِ عملی کے ساتھ اخلاق اور فلسفۂ اخلاق کے روابط پر غور و فکر کے دوران میں رونما ہوتے ہیں۔ کتاب کے اس حصے کو عام طور پر "انسان اور کائنات" سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ ان زیادہ عام اعتبارات کو اپنی تحقیق کا ابتدائی مرحلہ قرار دینے کے بجائے ان کو آخری منزل کے لیے ملتوی کرتے ہوئے میں دوبارہ اُس ترتیب کو نظرانداز کر رہا ہوں جس کو منطقی ترتیب کہا جاتا ہے۔ اور میں جو ترتیب اختیار کر رہا ہوں شاید وہ توضیح اور منطقی مدافعت کے لیے نہایت موزوں ہے، اور جو اُن لوگوں کے حق میں نہایت سہولت بخش ثابت ہوگی جو اصطلاحی فلسفہ یا اس کی کسی فرع کے سابقہ علم کے بغیر اس کتاب کا مطالعہ کرنا چاہیں۔ مابعد الطبیعیات اور فلسفۂ اخلاق کے تعلق کی نسبت پہلے ہی سے صرف اتنا بتا دینا کافی ہے کہ مابعد الطبیعیات میں حقیقت کی ماہیت تامہ اور اس حقیقت کے متعلق ہمارے علم کی تحقیق ہوتی ہے، اور فلسفۂ اخلاق ہمارے علم کے ایک جزوی مگر نہایت عام اور اہم شعبے "یعنے صواب و خطا" کے متعلق ہمارے تصورات کی تحقیق کرتا ہے یعنے یہ کہ فلسفۂ اخلاق حقیقت کے ایک خاص مگر نہایت اساسی پہلو سے بحث کرتا ہے۔ اور یہ وہ پہلو ہے جو ہمارے اخلاقی احکام سے رونما ہوتا ہے۔ ہماری تحقیق کا مقصد وحید یہ ہوگا کہ ان تصورات کے ساتھ دیگر تصورات کا، اور حقیقت کے اس پہلو کے ساتھ دوسرے پہلوؤں کا ذرا اور واضح تخیل قائم کیا جائے۔ اس آخری مسئلے کا جواب خواہ کچھ ہی ہو لیکن تحقیق کی ابتدا کم سے کم اس طرح ضرور ممکن ہے کہ جب ہم کسی فعل کو

---

[1] اس کے ساتھ اس سے زیادہ وسیع سوال کو "خیر کیا ہے" کا جو ربط ہے اس پر تکملے میں بحث کی جائے گی لیکن حالیہ زمانے میں فلسفۂ اخلاق کا نشوونما اس سوال کا جواب فراہم کرنے کی کوشش سے ہوا ہے کہ "صائب کیا ہے" نہ کہ "خیر کیا ہے" اور حقیقت میں اخلاقی سوال یہی ہے کیونکہ عام مسلمات کی رو سے اخلاق کی ابتدا انسانی کردار سے ہوتی ہے۔ گو یہ امر بہت جلد منکشف ہو جاتا ہے کہ اس مسئلے میں عام اقدار کا نہایت وسیع مسئلہ بھی شامل ہے۔

صائب یا غیر صائب قرار دیتے ہیں تو اس سے ہمارا کیا مطلب ہوتا ہے، اور کیا اسباب ہیں جن کی بنا پر ہم بعض افعال کو صائب اور بعض کو غیر صائب قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ جب ہم یہ احکام لگاتے ہیں تو کائنات بحیثیت مجموعی اور اس میں انسان کے مقام کی نسبت عام غیر علمی (Unscienhific) مفروضات پر اپنی طرف سے کسی چیز کا اضافہ نہیں کرتے یقین ہے کہ ہماری تحقیق کے بالکل ابتدائی مراحل میں ہی یہ امر واضح ہو جائے گا کہ ہم اس سوال کا تشفی بخش جواب اس وقت تک نہیں دے سکتے جب تک کہ انسان کے علم اور اشیاء کی ماہیت تامہ کے متعلق بعض اور سوالات کے جو بہت عام ہیں، خاص جواب پہلے ہی سے فرض نہ کئے جائیں یعنے وہ جواب جن کا فلسفے کے مختلف نقطہ ہائے نظر کی رو سے کبھی معناً اور کبھی صراحۃً انکار کیا گیا ہے۔ لیکن میں اسباب مذکور کی بنا پر کوشش کروں گا کہ میری تحقیقات کے پہلے حصے کو جہاں تک ممکن ہو خالص اخلاقی رکھوں۔ اگر یہ معلوم ہو جائے کہ جیسے ہی ہم انسانی کردار کے نصب العین کے متعلق ایک خاص رائے قائم کرنا چاہیں ہمیں منطقی طور پر کنہ عالم اور عالم میں انسان کے مرتبے کی بابت وسیع تر نتایج برآمد کرنا ناگزیر ہو جاتا ہے تو ان نتایج کی ضرورت بہترین پیرائے میں ثابت ہوتی ہے اور یہ خاص رائے محض شعور اخلاق کے حقیقی مافیہ کی تحقیق سے حاصل ہو سکتی ہے۔ اس طریقے کی بدولت ہم اس کتاب کے موضوع یعنے علم اخلاق اور حقیقت کے وسیع تر علم میں حقیقی ربط ظاہر کر سکتے ہیں۔ البتہ ان صفحات میں حقیقت کے علم سے صرف اسی حد تک بحث کی جائے گی جس حد تک کہ حیاتِ انسانی کا مقصد و معنی دریافت کرنے کے لیے اس کی ضرورت ہو۔

باب ۲

نفسیاتی لذتیت

۱

بنتھم[1] اور اس کے متبعین کی تحریرات میں یہ اخلاقی مسئلہ کہ اگر افعال غایت درجے کی لذت پیدا کریں تو وہ صائب ہیں ورنہ غیر صائب اس نفسیاتی نظریے پر مبنی ہے کہ حقیقت میں بجز لذت کے نہ تو کسی چیز کی طلب پیدا ہوتی ہے اور نہ اس کا امکان ہے۔ اخلاقی نظامات میں جو فرق و امتیاز سب سے اساسی ہے اس کا انحصار اس انداز

---

[1] اور اس سے پہلے ہابس کی تحریرات میں اس اختلاف کے ساتھ کہ وہ لذت کو خواہش میں مبدل کر دیتا ہے

پر ہے جس کو مخالف نظامات نظریۂ بالا کے متعلق اختیار کرتے ہیں۔ بے شبہ ایک اخلاقی فلسفی کے حق میں ممکن ہے کہ لذتی نفسیات سے انکار کر دے اور اس کے باوجود لذتی ہی رہے۔ ایک نفسیاتی حقیقت کے اعتبار سے وہ اس امر کا دعویٰ کر سکتا ہے کہ لذت کے علاوہ اور اشیاء کی بھی خواہش ممکن ہے مگر لذت ہی کی خواہش سب سے مناسب اور معقول چیز ہے۔ ہر چند میں یہ استدلال کر سکتا ہوں کہ نفسیاتی حقائق کی بنا پر اور اشیاء کی بھی خواہش کر سکتا ہوں، لیکن اگر ایسا کیا تو یہ ایک احمقانہ کوشش ہوگی۔ تاہم اس کے برخلاف یہ بات زیادہ واضح ہے کہ جب لذت کے بغیر کسی چیز کی خواہش ہی ممکن نہیں تو یہ اصرار کرنا لاحاصل بلکہ بے معنیٰ ہے کہ لذت کے سوا کسی اور چیز کی بھی خواہش کرنی چاہیے۔ اس وجہ سے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی مسائل پر گوپرش کرنے سے پہلے نفسیاتی مسئلے کا مقابلہ کر کے میدان صاف کر لیا جائے۔ کیونکہ ایک بڑی حد تک اخلاقی مسائل کا انحصار نفسیاتی مسئلے کے جواب پر ہے۔

یہ ایک صحیح نما اصول ہے کہ بجز لذت کے کوئی چیز معروض طلب نہیں ہو سکتی۔ اس غلطی کا مدار زیادہ تر لذت کے سہ گونہ مطالب کے خلط مبحث پر ہے۔ یہ قضیہ کہ لذت ہی ہر فعل کی محرک ہوتی ہے معانیٔ ذیل پر مشتمل ہو سکتا ہے:۔

۱۔ مجھ سے ہمیشہ وہی فعل سرزد ہوتا ہے جو عین وقوع کے وقت میرے لیے سب سے زیادہ لذت بخش ہوتا ہے۔

۲۔ فعل کی محرک آیندہ کی کوئی نہ کوئی لذت ہوتی ہے اگرچہ اس مستقبل کی لذت کا نہایت شدید ہونا ضروری نہیں (مثلاً ممکن ہے کہ کثیر تر لیکن بعید تر لذت کے مقابلے میں قریب تر مگر کم تر لذت کو پسند کیا جائے۔)

۳۔ ہمیشہ ہر فعل کا محرک یہ ہوتا ہے کہ بحیثیت مجموعی لذت کی

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ۔ (جو کوئی چیز کسی انسان کی اشتہاد یا خواہش کا معروض ہو وہی خیر ہے، Leviathan باب ۵) اور پھر لذت کی تعریف یوں کرتا ہے کہ وہ آثار Appearance یا حاسۂ خیر ہے۔ ہابس نے فرض کر لیا ہے کہ ہم پہلے ہی سے جانتے ہیں کہ لذت کیا چیز ہے اور پھر یوں بحث کرنے لگتا ہے کہ ہم صرف اسی کی خواہش کرتے ہیں اور کسی کی نہیں۔ اگر ہابس ہمیشہ اس کو یاد رکھتا تو اختلاف کی خلیج اور زیادہ وسیع ہو جاتی۔

کثیر سے کثیر مقدار حاصل کی جائے۔

نفسیاتی لذتیین جس اصول پر نہایت شد و مد کے ساتھ مصر ہیں وہ عموماً یہی تیسرا مسئلہ ہے لیکن اس کی معقول نمائی کی وجہ یہ ہے کہ وہ ایک یا دونوں مقدم الذکر مسائل کے ساتھ مخلوط ہوگیا ہے۔ یہ اس نوعیت کے قضایا میں داخل ہے جن کی نسبت اگر پہلے ہی سے باور نہ کرلیا جائے کہ انجام کار اُن کا انکار کرنا پڑے گا تو ایک لمحے کے لئے بھی قابل قبول نہ ہوں۔ ہم تھوڑی دیر کے لیے فرض کرتے ہیں کہ بجز لذت کے کبھی کسی چیز کی خواہش نہیں کی جاتی اور پھر سوال کرتے ہیں کہ آیا کثیر سے کثیر لذت کی توقع ہی ہمارے عمل کی وجہ تحریک ہوتی ہے۔ اس بات کو بلا تاخیر تسلیم کرنے میں کوئی امر مانع نہ ہوگا کہ انسان سے ہمیشہ وہی افعال سرزد نہیں ہوتے جو حقیقت میں لذت کثیر کا باعث ہوں اگر انسان حقیقت میں ایسا ہی کرتے تو دنیا کی حالت بہت بہتر ہوتی[1]۔ اور نہ یہ امر قابلِ انکار رہے کہ انسان سے اکثر ایسے افعال سرزد ہوتے ہیں جن کو اگر ہم خالص لذتی اعتبار سے جانچیں تو پہلے ہی سے تشفی ہو جاتی ہے کہ وہ فاعل کے حقیقی مفاد کے خلاف ہیں۔ ایک شراب خوار (ایک بدنصیب شرابی جو بہرصورت بُرے اعمال کی وجہ سے خالص عضویاتی تکالیف کے علاوہ اور حیثیتوں سے بھی مصیبتوں میں مبتلا ہوتا ہے) صبح کو جب جاگتا ہے تو خوب جانتا ہے کہ شراب خواری کی بدولت اس کو لذت سے زیادہ الم نصیب ہوتا ہے۔ اس کی دلی تمنا ہوتی ہے کہ اس لت سے باز آجائے لیکن وہ اس کے باوجود شراب خواری کو پیہم جاری رکھتا ہے۔ یہاں تک تسلیم کرنا تو آسان ہے لیکن پھر بھی شاید یہ اصرار رہے کہ عین وقوع فعل کے وقت ایسا شخص اپنے آپ کو یقین دلا دیتا ہے کہ شراب خواری میں بالآخر لذت کا پلڑا بھاری رہے گا تو بھی یہ سوال باقی رہتا ہے کہ نفسیاتی لذتیت کے مفروضوں کی بنا پر اس ترغیب کی توجیہ کس طرح ہوگی؟ اگر اس امر کو تسلیم بھی کرلیا جائے کہ وقوع فعل کے وقت وہ فعل کی برائی سے بے خبر تھا تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جو شخص کسی وقت واقف تھا کہ

---

[1] قابل افسوس بات یہ نہیں ہے کہ افراد اس دنیا میں اپنے ذاتی خیر یا مفاد کی طرف اس قدر زیادہ توجہ اس لئے کرتے ہیں کہ وہ ان کو کافی مقدار میں حاصل نہیں ہے بلکہ ان کو دوسروں کے مفاد کا بہت کم خیال رہتا ہے۔ پادری بٹلر "پندرہ مواعظ" کا مقدمہ۔

یہ چیز اس کے حق میں مُضر ہے اب اس کے برعکس کس طرح تسلیم کرنے لگا، خواہ کتنی ہی قلیل مدت کے لیے کیوں نہ ہو؟ ایسے شراب خوار کے کردار کو محض ذہنی غلطی یا غیر ارادی نسیان پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔ جو شخص صبح کو یہ جانتا تھا کہ شراب کی پوری بوتل چٹ کر جانا اس کے حق میں غیر مفید ہے اگر شام کو بالکل اس کے برعکس ماننے لگے تو اس کا تجاہل ایک حد تک ارادی ہوا۔ اور عام محاورے کے اعتبار سے اس نے اپنے نفس کو ترغیب دلائی ہوگی کہ اس سے کوئی نقصان نہ پہنچے گا۔ اب اس ارادی تجاہل اور غلط فہم کی توجیہ کرنی پڑے گی۔ اور لذتی نظریے کی رو سے (جس شکل میں کہ وہ اس وقت ہمارے سامنے موجود ہے) اس کی توجیہ صرف ایک ہی طریقے سے ممکن ہے۔ اس نظریے کی رو سے فی الجملہ کثیر سے کثیر لذت کی ایک ہی خواہش یا جذبہ ایسا ہے جو ارادے پر اثر انداز ہو سکتا اور احکام میں ایک تغیر پذیر اثر پیدا کر سکتا ہے۔ مفروضہ مثال میں مجموعی طور پر لذت کثیر کی خواہش اس شخص پر تمام دن اثر کرتی رہی، جس کی بدولت ضرور ہے کہ اس کا یہ عقیدہ کہ لذت کثیر پرہیز یا اعتدال میں ہے کسی نہ کسی طرح اس عقیدے میں تبدیل ہو گیا ہو کہ لذت کثیر شراب خواری میں ہے۔ کیا اس قسم کی نفسیات قابل فہم ہے؟

شاید کسی قدر مختلف مثال سے اس میں اور وضاحت پیدا ہو۔ اگر اس عالم میں لذتی احصار کا کوئی وجود ہے تو اس کے مطابق جب ایک شخص ایسی چیز کھالے جو اس کے لیے مُضر ہے تو اس سے جو لذت حاصل ہوگی اس کی قیمت سوء ہضم کی تکلیف کے مقابلے میں بہت کم ہوگی۔ شراب خواری کی کمّی اور کیفی غلطیوں کے مقابلے میں کھانے کی لذت نہایت حقیر اور موقتی ہے۔ بلکہ ممکن ہے کہ بطور نتیجہ الم پیہم اور شدید ہو۔ ایک کمزور ہاضمے والے سے پوچھو کہ آیا کوئی دانشمند لذتی جس کا ہاضمہ کمزور ہو جھینگے کھائے گا۔ اس سے یہ سوال خواہ صبح کو کیا جائے یا رات کے کھانے کے وقت یا اس وقت جب کہ وہ آغاز طعام میں شوربا پی رہا ہو، لیکن وہ ہر موقع پر پر زور لہجے میں یہی جواب دے گا کہ نہیں۔ یہ چیز ہمیشہ میرے مزاج کے ناموافق رہی ہے اور یقیناً اس قابل نہیں ہے کہ اس کے استعمال سے اول تو عارضی بدہضمی کا خوف پیدا ہو اور پھر اس کا خطرہ لاحق رہے کہ ضعفِ معدہ کی کہنہ شکایت

عود کر آئے گی، جس سے صحت پانے کے لیے پچھلے سال اتنا عرصہ لگا تھا، اس کے باوجود یہ ممکن ہے کہ جب کھانا دسترخوان پر چنا جائے اور گفتگو کا سلسلہ طبیعتوں کو گرما دے تو وہ بھی کچھ جھینگے لے لے۔ میں مانتا ہوں کہ ایسی مثالوں میں اس شخص کے عمل کی توجیہ دشوار ہے جب تک یہ نہ فرض کیا جائے کہ وقوع فعل سے پہلے خواہ ایک لمحے کے لیے ہی سہی اس کے ذہن میں تذبذب ضرور پیدا ہوا ہوگا۔ بہت ممکن ہے کہ وہ اپنے دل میں کہے "آخر اس کے مُضر نتائج تو یقینی نہیں ہیں، میں نے بعض دفعہ جھینگے کھائے ہیں لیکن ان سے کچھ زیادہ تکلیف نہیں ہوی۔ ان کو پچھلی مرتبہ جب کھایا تھا تو اس کے مقابلے میں اب میری صحت بہتر ہے" وغیرہ۔ لیکن سوال یہ ہے کہ وہ اس طرح اپنے نفس کو کیوں دھوکا دینے کی کوشش کر رہا ہے؟ کیا اس تلبیس نفس کی کوشش میں یہ بات مضمر نہیں ہے کہ وہ شخص نفسیاتی لذتیت کے نظریے کے برعکس اس وقت کی لذت نقد، کل کی لذت اور اگلے ہفتے کی لذت میں ٹھنڈے دل سے موازنہ نہیں کر رہا ہے؟ اگر وہ جھینگوں کی طرف رغبت نہ کرتا یا ان کے استعمال سے جو لذت حاصل ہوگی اس کی طرف مائل نہ ہوتا تو بے شبہ اپنے اس موجہ عقیدے پر قائم رہتا کہ اس کا استعمال مصلحت کے خلاف ہے۔ فرض کرو کہ اس مہلک ارادے سے کچھ پہلے اس کے ساتھ کھانے والا جو خود بھی ضعف معدہ میں مبتلا ہے، جھینگوں کے متعلق دریافت کرنے لگے تو یہ شخص بلا تامل جواب دے گا "نہ، جھینگے ہرگز نہ کھائیے گا"۔ لیکن جب وہ خود اپنی مثال میں الٹا عمل کر رہا ہے تو صاف ظاہر ہے کہ اس لمحے میں وہ لذتِ نقد کو (جس حد تک کہ اس کی خواہش واقعی حصولِ لذت کی ہو) مجموعی لذت پر ترجیح دے رہا ہے۔ اس کے فیصلے میں خواہش کے پیدا کردہ تعصب کی بو آتی ہے، جو اس کو آئندہ کے آلام اور لذتِ نقد کے صحیح موازنے سے باز رکھ رہی ہے۔ غرض یہ کہ اس کے دل میں زیادہ سے زیادہ مقدار میں لذت حاصل کرنے کی خواہش کے سوا اور خواہشیں بھی موجود ہیں، اگرچہ جہاں تک ہمیں اس کا علم ہے ممکن ہے کہ اس کو اب بھی سوائے لذت کے کسی اور چیز کی پروا نہ ہو۔ بہرحال قریبی لذت میں بہ نسبت دور کی لذت کے زیادہ کشش اور اثر ہے۔

ہم اُن اسباب کو دریافت کر چکے ہیں جن کی بنا پر لذتی ضابطے کی تیسری تعبیر سے انکار کیا جا سکتا ہے۔ اب ہم پہلی تعبیر پر غور کریں گے۔ بے شک یہ کہنا مستحسن اور قابل قبول معلوم ہوتا ہے کہ اگر میں کوئی کام کرتا ہوں تو اس لیے کہ وہ مجھے پسند ہے۔ اتنا مان لینے کے بعد یہ تسلیم کرنا دشوار نہ ہوگا کہ اگر میں ایک متبادل پر دوسرے کو ترجیح دیتا ہوں تو اس لیے کہ وہ مجھے زیادہ پسند ہے۔ اور اس کے بعد یہ کہ میں ہمیشہ وہی کرتا ہوں جو سب سے زیادہ پسند ہو۔ شاید اتنا بتا دینا کافی ہوگا کہ حقیقت میں زبان کی پیچیدگی نے ہمیں گمراہ کر رکھا ہے۔ 'یہ کام مجھے پسند ہے' 'میری خوشی ہے کہ یہ کام ہو' کے معنے صرف یہ ہیں کہ 'میری مرضی ہے کہ ایسا ہو'۔ میری مرضی ایسی کیوں ہے اس کا جواب اس فقرے میں نہیں ملتا۔ لیکن مان لیا جائے کہ ہم اس جملے کی اس طرح ترجمانی کرنے میں حق بجانب ہیں کہ اس وقت مجھے بہ نسبت اور کام کے اس کام سے زیادہ لذت حاصل ہو رہی ہے' لیکن سوال بہر حال یہی رہتا ہے کہ مجھے

زگورٹ (Sigwart) کا موقف ہے 'اگر مجھے
۱؎ معلوم ہوتا ہے کہ یہ زیادہ
ہر غایت کا ارادہ کرنا اور اس کے حصول کی کوشش میں اپنی تمام قوتوں کو وقف کر دینا ہے تو ہر غایت کا ایسا ہونا لازمی ہے کہ وہ میرے حق میں کسی نہ کسی تسکین (Befriedigung) کا یقین دلائے' اور اس کا خیال میرے احساس پر اس طرح اثر انداز ہو کہ اس کے حصول کی توقع میری مسرت کا باعث ہو' اور عدم حصول کا خوف میرے الم کا' (زگورٹ : مبادی اخلاقیات (Vorfragen der ethik, p s.) یہ بیان (اس چھوٹی سی بے حد واضح اور عالمانہ تصنیف کے اور بیانات کی طرح) مجھے کلیتہً غلط نہیں معلوم ہوتا' بلکہ ایسا نظر آتا ہے کہ اس سے نفسیاتی لذت کے مغالطے پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔ اس لئے کہ اس بات کی وضاحت نہیں کی گئی ہے کہ آیا عمل کا خیال اس وقت خوش گوار ہے' کیونکہ اس کی وجہ سے عامل کے دل میں خوش گوار احساس کی ممکن سے ممکن اور بڑی سے بڑی مقدار پیدا ہو رہی ہے' یا یہ کہ وہ غایت کا خواہشمند ہے اور اس وجہ سے اس کی آیندہ تکمیل اور فی الحال اس کی تکمیل کی کوشش سے تسکین حاصل ہوگی۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ زگورٹ احساس (Gefühl) کو بعض وقت' خواہش کے معنوں میں استعمال کرتا ہے اور بعض وقت متوقع لذت کے معنوں میں۔

اس طریقِ عمل میں اس قدر لذت کیوں حاصل ہو رہی ہے کہ اسی کو اختیار کرنے کے لئے اپنے ارادے کو مجبور کروں؛ لیکن یقیناً یہ لذت ہمیشہ وہ نہیں ہو سکتی جو عین وقوعِ فعل کے وقت پیدا ہو کر میرے دل میں اس عمل کی تحریک پیدا کرتی ہے۔ کیونکہ بعض وقت انتہا درجہ خود غرض اشخاص سے بھی کسی آیندہ مقصد کے لیے ایسے افعال سرزد ہوتے ہیں جو وقوع کے وقت الم کا باعث ہوتے ہیں۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ مجھے اُسی کام میں سب سے زیادہ لذت ملتی ہے جس کا میں مصمم ارادہ کر چکا ہوں تو بھی سوال یہی رہتا ہے کہ کیا چیز مجھ میں تصمیمِ قلب پیدا کرتی ہے؟ اور یہ لذت ہرگز وہ نہیں ہو سکتی جو صرف دورانِ فعل میں محسوس ہوتی ہے۔ اگر میں صبح کے سخت جاڑے میں نہانے کی تیاری کر رہا ہوں اور اس وقت مجھے چند لمحوں کے ناگوار احساس کا خیال آجائے تو میں یقیناً غسل ترک کر دوں گا۔ اس سے بھی شاذ صورت یہ ہوگی کہ میں دانتوں کے امراض کے معالج کے پاس اُس وقت جاؤں جب کہ میرے دانت میں واقعی درد نہ ہو رہا ہو۔ اگر میں ایسے ناگوار کام کرتا ہوں تو وہ ضرور ان مقاصد یعنے میرے ذاتی احساس یا کوئی اور چیزیں داخل ہوتے ہیں جو اس لمحے سے ماورا ہیں۔ ان مثالوں کی بدولت ہم نفسیاتی لذتیت کے دوسرے مفہوم کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں۔ یعنے یہ کہ میرے افعال ہمیشہ کسی آیندہ لذت کی خاطر ہوتے ہیں[1]، گو بحیثیت مجموعی لذت کی کثیر سے کثیر مقدار کا حاصل ہونا ضروری نہیں۔

غرض کوئی ایک لذت یا مجموعۂ لذات، قطع نظر اس کے کہ اس کی مقدار زیادہ ہے، مجھے اپنی طرف کیوں مائل کرتا ہے، دوسری لذتیں کیوں نہیں؟ کہا جائے گا کہ بہ نسبت دور کی لذت کے قریب کی لذت میں زیادہ دلکشی ہے۔ یہ ضرور قابلِ فہم ہے اور بنتھم نے بھی اس کو تسلیم کیا ہے، جس نے اس بات پر غور نہیں کیا کہ اس کا اعتراف اس کے اس نظریے کے حق میں مہلک ہے کہ مطلوب ہمیشہ متوقع لذتوں کا بڑے سے بڑا مجموعہ ہوتا ہے، اور اس کا ذکر خود اس کی اور اس کے متبعین کی تحریروں میں اگر صراحتہً نہیں تو معناً ضرور آیا ہے۔ واقعی بعد زمانی سے جہاں تک عدمِ تیقن

[1] بے شبہ اس فوری عمل کی لذت کو خارج نہیں کیا جائے گا جو بعض مثالوں میں سب پر غالب ہوتی ہے۔

پیدا ہوتا ہے اس کا لذتی اندازہ منطقی اعتبار سے ممکن ہے۔ لیکن جہاں ایک لذت بعیدہ عملاً اتنی ہی یقینی ہو جتنی کہ قریب کی لذت ہے تو بنتھم کے نظریے کی رو سے یہ بات ثابت کرنی پڑے گی کہ اس میں بھی مساوی کشش ہے۔ تاہم تجربہ شاہد ہے کہ اکثر ایسا نہیں ہوتا۔ اس لیے اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ ان مثالوں میں جو کچھ میں خواہش کر رہا ہوں وہ صرف لذت ہی نہیں بلکہ لذت نقد ہے۔ گویا کہ لذتِ فردا کی مرغی سے لذتِ نقد کا انڈا بہتر ہے، خواہ لذتِ فردا بھی لذتِ امروز کے برابر یقینی ہو۔

اس امر کا اعتراف ہی لذتی نفسیات کے بظاہر منطقی اور مضبوط محرابِ نظام میں ایک بھاری شگاف پیدا کر دیتا ہے۔ لیکن اخلاقی نقطۂ نظر سے اس بات میں کوئی اہمیت نہیں پیدا ہوتی کہ ایک متوقع لذت میں بہ نسبت دوسری متوقع لذت کے زیادہ دلاویزی پیدا کرنے والی خصوصیت صرف یہ ہے کہ وہ زماناً دوسری لذت کے مقابلے میں قریب تر ہوتی ہے۔ شاید اس اقرار سے اس حقیقت کے تسلیم و قبول کا راستہ صاف ہو جاتا ہے کہ لذت کی متفاوت دلاویزی کے ذرایع (۱) متوقع شدت اور (۲) مقارنت کے سوا اور بھی ہیں۔ ضرورت معلوم ہوتی ہے کہ اس بات پر مزید زور دیا جائے۔ فرض کرو کہ یہ امر مسلم ہے کہ لذت کی بہت زیادہ متوقع شدت میں اتنی قوت نہیں ہے کہ ارادے کو ہمیشہ اپنے تصرف میں رکھے۔ لیکن انسان کا ذہن محض ایک آلۂ حساب نہیں ہے کہ لذتی نفسیات اس کو اس قدر مضبوط اور منتظم منطقی صورت میں پیش کر رہی ہے۔ ہم نے نفسِ انسانی میں جذبے (passion) کے وجود کو بھی تسلیم کیا ہے خواہ تھوڑی دیر کے لیے جذبے کی ترجمانی ان الفاظ ہی میں کیوں نہ کی جائے کہ وہ لذتِ بعیدہ کے مقابلے میں لذتِ قریبہ کو زیادہ موثر بنا دیتا ہے۔ لیکن کیا یہ اس غیر معمولی قوتِ محرکہ کی ممکن توجیہ ہے جو بعض لمحوں میں کسی ایک لذت میں پائی جاتی ہے، حالانکہ اگر ٹھنڈے دل سے غور کیا جائے تو اعتراف کرنا پڑے گا کہ ایک دوسری لذت بہ نسبت اس کے زیادہ شدید ہے؟ ایک غضبناک انسان کی مثال پر غور کرو جو ایک خفیف سی یا فرضی تحقیر کے انتقام کی لذت پر خاموشی سے تبصرہ کرنے کے بعد (جس کو شاید یہ خطرہ بھی لاحق ہو کہ اس

انتقام کا بدلہ توقع کے مطابق شدید ملے گا) عموماً تسلیم کرے گا کہ اس خاص صورت میں انتقام نہ لینا ہی بہتر ہو گا ورنہ انجام اس کے حق میں برا ہو گا۔ نیز یہ بھی اعتراف کیا جائے گا کہ اس انتقام کی لذت اس قابل نہیں ہے کہ (بصورت سزائے قید) اس پر ایک ہفتے کی آزادی یا زندگی کی معمولی مسرتوں کو قربان کیا جائے۔ یہ کہا جائے گا کہ ہاں اس لذت کے زمانۂ قریب میں حاصل ہونے کی توقع ہے، اور اس لذت کی شدت جو نمایاں طور پر محسوس ہو رہی ہے وہ دور کی، غیر یقینی اور غیر معین مسرتوں کے ایک ہیولی پر، جو ضبط نفس کی بدولت حاصل ہو سکتی ہیں، غالب آجاتی ہے۔ اچھا تو اس اعتبار سے اگر کوئی اور لذت پیش کی جائے جو زیادہ شدید اور اتنی ہی قریبی ہو تو کیا اس میں اس قدر قوت ہے کہ حملے کے لیے اٹھے ہوئے ہاتھ کو فوراً روک دے اور غضب آلود چہرے سے غصے کے آثار دور کر دے؟ اگر فرض کر لیا جائے کہ جاذبیت کلیتہً لذت ہی میں ہے یعنے ایک شخص کو لذت کی نوعیت سے صرف اسی قدر سروکار ہے کہ نوعیت لذت، سے اس کی مراد فقط شدت کا فرق ہے، تو البتہ اس صورت میں لازمی طور پر یہی نتیجہ نکلے گا۔ لیکن کیا واقعہ بھی یہی ہے؟ اپنی بیوی کو مار پیٹ کرنے والا ملعون غالباً سوچنے کے بعد اعتراف کرے گا کہ ایک خاص موقع پر اس نے اپنی بیوی پر دست درازی کر کے جو لذت حاصل کی تھی وہ مقدار میں اس لذت سے بہت کم تھی جو شراب، کے ایک جام کے استعمال سے حاصل ہوتی۔ لیکن جس وقت وہ طیش میں ہو اس کے سامنے شراب کا پیالہ پیش کرو، تو کیا وہ دست درازی سے قطعاً رک جائے گا اور اپنا ہاتھ شراب کی طرف بڑھا دے گا؟ کہا جائے گا کہ نہیں یہ تو اس وقت کی بات ہے جب کہ وہ ٹھنڈے دل سے غور کر سکتا ہو۔ لیکن اس موقع پر وہ غور و تامل سے قاصر ہے، اور اس کا ذہن ایک مفروضہ لذت پر اس طرح مرتکز ہے کہ دوسری لذت کا خیال تک اس کو نہیں آسکتا۔ لیکن وہ اب کیوں نہیں غور کرتا ہے؟ غور کرنے یا نہ کرنے کا عزم اسی طرح اس کا ایک ارادی فعل ہے جس طرح کہ دست درازی کرنے یا نہ کرنے کا۔ اور اگر لذتی نفسیات حق بجانب ہے تو خود اس فعل کو مشخص کرنے کی صورت یہ ہو گی کہ وہ اندازہ لگائے کہ

کہ زیادہ خوش گواری سوچنے سے پیدا ہوگی یا نہ سوچنے سے۔ اگر اس کے باوجود کوئی شخص غصے میں کھول رہا ہے اور اپنی حرکات وسکنات کے نتائج پر غور کرنے سے قاصر ہے تو اس کی وجہ یہ ہوگی کہ وہ اس نتیجے پر پہنچ چکا ہے کہ غور نہ کرنا ہی زیادہ لذت بخش ثابت ہوگا۔ لیکن وہ کیا چیز ہے جو اس نتیجے تک اس کی رہنمائی کرتی ہے؟ کیا وہ تجربہ ہے؟ کیا ہم واقعی یہ کہنے کے لیے تیار ہیں کہ بد مزاج انسان وہ ہے جس کو تجربے نے باور کرنا سکھا دیا ہو کہ بعض اوقات میں لذت کی اضافی قیمت پر غور نہ کرنا ہی اس لائق ہے کہ اس سے لذت کثیر مقدار میں یا کم سے کم بے تاخیر حاصل ہو، کیونکہ غور وتامل سے اس بات کا خطرہ رہتا ہے کہ ایسی لذتوں کا انتخاب کیا جائے گا جو اس کے خاموش موازنے میں کم شدید ثابت ہوں گی؟ جو شخص جذبے کی اس تحلیل کو قبول کرنے کے لیے تیار ہو اس سے مزید کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن جو اس کے لیے تیار نہ ہو اس کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ ہمارے انتخاب کی چیز ہمیشہ لذت ہی ہوتی ہے تو کوئی نہ کوئی شے ضرور ایسی بھی ہوگی جو ایک شخص کو مجبور کرے گی کہ کبھی نہ کبھی ایک لذت کو دوسری پر ترجیح دی جائے خواہ وہ زماناً زیادہ قریب اور شدید ہی کیوں نہ ہو۔ آخر یہ کوئی چیز کیا ہے؟ میں اس سے بہتر طرزِ ادا کو نہیں جانتا کہ وہ شخص بجائے کسی اور لذت کے اس لذت کی خواہش کرتا ہے (تھوڑی دیر کے لیے یہ فرض کرتے ہوئے کہ حقیقت میں لذت ہی ہے جس کی خواہش کی جا رہی ہے)[1] یہ ایک آخری حقیقت ہے کہ ایک خواہش دوسری خواہش سے زیادہ شدید ہوتی ہے[2]۔ خواہش کی قوت کلیتہً متصورہ لذت کی شدت پر

---

[1] یعنی اس کے ہیجانات پر اس قدر کافی غور وفکر ہو کہ وہ خواہشات کی صورت اختیار کریں۔ ہماری عادی جسمانی حرکات کا ایک بڑا حصہ یقیناً ایسے ہی ہیجانات کا نتیجہ ہے جس کی تعریف اس طرح نہیں ہو سکتی۔ افعال صرف اس وجہ سے ارادی کہلاتے ہیں کہ اگر کوئی متضاد خواہش پیدا ہو جائے تو وہ فوراً روک دیئے جا سکتے ہیں جو حرکات اس حد تک بھی ارادی نہ ہوں وہ افعال نہیں کہلاتے۔

[2] اس کی وجہ یقیناً اس شخص کی جسمانی ساخت یا خارجی اثرات پر منحصر ہو سکتی ہے لیکن چونکہ ہم بلحاظِ مفروضہ ارادی افعال سے بحث کر رہے ہیں اس لیے کہہ سکتے ہیں کہ جو اسباب وعلل شعور سے

منحصر نہیں ہوتی اور وہ جس حد تک متصورہ شدت پر منحصر نہ ہو اسی حد تک نفس لذت کی خواہش بھی نہیں کہلائی جاتی۔ اگر ہماری خواہش ہمیشہ زیادہ سے زیادہ مقدار میں بڑی سی بڑی مدت کے لیے حصول لذت کی ہو تو جب تک ایک شخص کو کافی لذت حاصل ہوتی رہے تب تک اس کو کبھی اس بات کی پروانہ ہوگی کہ اس کی کیا کیفیت ہے۔ لیکن ہم نے جن جذبات کے وجود کا حوالہ دیا ہے وہ اس بات کی کافی دلیل ہیں کہ ان مثالوں میں جس چیز کی خواہش کی جاتی ہے وہ عام لذت نہیں بلکہ ایک خاص قسم کی لذت ہے۔ اب یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ایک خاص قسم کی لذت کی خواہش سے مراد حقیقت میں صرف لذت مطلقہ کی خواہش نہیں ہے۔ اگر ہم یہ فرض بھی کرلیں کہ لذت ہمیشہ اس شخص کے مطلوب کا ایک جزو ہوتی ہے تو بھی اتنا تسلیم کرنا پڑیگا کہ وہ شخص لذت مطلقہ کا خواہشمند نہیں بلکہ ایک خاص کیفیت کی لذت کا خواہاں ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ ہم اس لذت کو اور لذتوں کے مقابلے میں زیادہ شدید تصور کریں۔ پس لذت کی خواہش ہی ایک ایسا محرک نہیں ہے جو ترغیب عمل کا باعث ہوتا ہے۔

جب ہم یہاں تک پہنچ چکے ہیں تو ایک قدم اور آگے بڑھا کر یہ اعتراف کرنے میں کیا بات مانع ہے کہ حقیقت میں لذت کا موجود ہونا ہی سرے سے غیر ضروری ہے۔ یا کم سے کم ایک ایسی چیز کی خواہش ضروری نہیں جو علاوہ اس حقیقت کے کہ اس کی خواہش کی جارہی ہے لذت بھی ہو۔ اگر کسی چیز کی خواہش کی جارہی ہے تو بے شبہ اس میں یہ بھی مضمر ہے کہ اس کی تشفی ضرور لذت بخش ہوگی۔ تمام خواہشوں کی تشفی سے بے شک لذت بھی حاصل ہوتی ہے لیکن یہ بات تو اس دعوے سے بالکل مختلف ہے کہ ایک چیز کی خواہش اس لیے کی جاتی ہے کہ وہ خوشگوار ہے اور یہ کہ خواہش بھی خوش گواری کے تناسب سے پیدا ہوتی ہے۔ ایک عام محاورے کی رو سے لذتی نفسیات ایک مغالطے کا شکار ہے جسے ترتیب معکوس کہنا چاہیے۔ یہ گویا گاڑی سے گھوڑے کو کھینچنے کے مرادف ہے حقیقت یہ ہے کہ متصورہ خوش گواری خواہش سے

بقیۂ حاشیہ صفحۂ گزشتہ۔ خارج ہیں وہ اس شخص پر اس طرح موثر ہو سکتے ہیں کہ شعور یہ میں عمل کے لیے ایک ہیجان یعنے طلب پیدا کر دیں۔

پیدا ہوتی ہے نہ کہ خواہش متصورہ خوشگواری سے۔

واقعہ یہ ہے کہ "بے لوث" خواہشوں یعنے اُن اشیا کی خواہشوں کا انکار جو کثیر سے کثیر متوقع لذت سے مختلف ہوں[۱]، قریباً سب اغراض و مقاصد کے متعلق ہماری توجہ کو ناممکن بنا دیتا ہے، بجز اُن اغراض کے جو خالص حسی نوعیت کی ہوں[۲]۔ بہرحال یہ ایک مسلمہ بات ہے کہ ایک ہی قسم کے خارجی وسایل سے مختلف افراد کو مختلف مقدار کی لذت حاصل ہوتی ہے۔ ایسا کیوں ہوتا ہے؟ خالص جسمانی احساس کی مثال میں ہم اس فرق کو ہر انسان کی جسمانی ساخت کے اختلافات پر محمول کریں گے۔ آیا ایک شخص "شامپین" شراب کو پسند کرتا ہے یا "پرتگالی" شراب کو اس کے ذوق اور نظام اعصاب پر منحصر ہے، جس میں تعلیم و تربیت کی وجہ سے بھی تغیرات رونما ہوتے ہیں اس چیز کو کسی ایسے ہیجان کی قوت سے سروکار نہیں ہے جو ان میں سے کسی ایک شراب کے انتخاب کی نسبت پہلے ہی سے موجود ہے۔ اس ترجیح میں اس کی سیرت کو کسی حیثیت سے بھی براہِ راست یا بلاواسطہ دخل نہیں ہے۔ متوقع لذت کے قطع نظر وہ کسی ایک شراب کے حق میں فیصلہ کرتے ہوے بالکل بے طرف اور بے لوث ہے۔ شرابوں کی خوش گواری کے تجربے کے سوا کوئی چیز اس شخص کے فیصلے کو متعین نہیں کرتی کہ وہ کونسی شراب استعمال کرے۔ بشرطیکہ صحت، کفایت شعاری اور ایسے ہی اور خیالات کسی ایک کے انتخاب کی ترغیب نہ دیں[۳]۔ فرض کرو کہ ایک

---

[۱] اس فقرے کے یہ معنی بھی لیے جاسکتے ہیں کہ اس سے معروضات کی وہ خواہشیں مراد ہیں جو ایک شخص کے ذاتی خیر کے علاوہ ہوں، خواہ اس کا مفہوم کچھ ہی ہو۔ لیکن یہاں میرا روے سخن ان لوگوں کی طرف ہے جو خیر اور لذت کو ایک ہی چیز سمجھتے ہیں۔ سطور ذیل سے واضح ہوگا کہ جو نفسیات انانیتی تو ہو لیکن لذتی نہ ہو اس کو میں انھیں اعتراضات کا شکار سمجھتا ہوں جو سابق الذکر پر وارد ہوتے ہیں۔ [۲] جیسا کہ ذیل میں بتایا گیا ہے ان میں سے اکثر ایسے ہیں جو ابتداءً لذات کی خواہشات پر مشتمل نہیں ہوتے۔ لیکن اخلاقی اغراض کے پیش نظر ان کو بھی یہی حیثیت دی جاسکتی ہے جس حد تک کہ ہیجانوں اور اشتہاء کی تکمیل استفادے کی خوش گواری کے یقین کی بنا پر ہو۔ [۳] بے شبہ یہ بھی ممکن ہے کہ اگر اس نے ایک خاص شراب کبھی نہ پی ہو تو محض شوقِ تحقیق اس کی رغبت پیدا کردے لیکن تحقیق کا

شخص کے سامنے، جو شراب سے پرہیز کرتا ہو، "شامپین" شراب کا ایک پیالہ یہ کہہ کر پیش کیا گیا کہ وہ لیموں کا شربت ہے۔ بہت ممکن ہے کہ وہ شراب خوری سے مطلق ناآشنا ہو، بلکہ شراب کو ہمیشہ ناپسند کرتا ہو اور اس کو ایک سیال زہر سے تعبیر کرتا ہو۔ اور اب اس کی تمام توقعات ایک بے کیف شربتِ لیموں تک محدود ہیں۔ اس کے باوجود اگر ہم ضروری عصبی تنظیم کو فرض کرلیں تو وہ غالباً یہی کہے گا کہ "سبحان اللہ! میں نے ساری عمر میں اس سے بہتر شربت لیموں نہیں پیا!" اس کے برخلاف جب ہم اخلاقی، ذہنی، اور تصوری لذتوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں[1] تو معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اُن کی کشش کلیۃً اس بات پر منحصر ہے کہ وہ کسی ایسی خواہش کو پورا کرتی ہے جو پہلے ہی سے موجود ہے۔ اگرچہ بے شبہ کبھی کبھی اتفاقی اور بے لوث تجربہ بھی کوئی ایسی خواہش پیدا کر دیتا ہے جو پہلے کبھی محسوس نہ ہوئی تھی۔ جس دل میں علم کی طلب نہ ہو اس کے لیے علم خوش گوار نہیں ہوتا۔ اگر جبراً علم ٹھونس دیا جائے تو اس سے لذت نہیں بلکہ کچھ اور ہی چیز پیدا ہوتی ہے۔ جو لوگ خیر طلبی کی استعداد سے محروم ہیں ان کو خیر طلبی میں لذت نہیں ملتی۔ نفسیاتی لذتیین خیر طلبی کی تشریح یوں کرتے ہیں کہ وہ لذتِ خیر طلبی کی رغبت ہے۔ بے شک ایک خیر طلب کو خیر طلبی میں لذت ملتی ہے، لیکن صرف اس لیے کہ اس کو پہلے ہی سے کسی خاص شخص یا عام نوع انسان کے بہبود کی خواہش تھی۔ اور یہی حال بہت سی بڑی لذتوں کا ہے۔ کیونکہ اس بات پر زور دینا بے انتہا ضروری ہے کہ بے لوث خواہشوں کا ہمیشہ اچھی خواہشیں ہونا لازمی نہیں ہے[2]

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ۔ شوق پیدا ہونے سے اسے جو لذت حاصل ہوگی وہ محض شراب خواری کی جسمانی لذت سے متاثر ہوگی۔ اگر شراب کا ذائقہ اس کو پسند نہ آئے تو بھی جو لذت حاصل ہوگی اس میں کمی نہ ہوگی۔

[1] میں یقیناً لذت کی ان دو جماعتوں میں ایک اطلاقی خطِ فاصل قائم کرنے کی کوشش نہیں کروں گا۔ جو مشاغل اعلیٰ ذہنی فعلیت کے ہوتے ہیں وہ اپنی خوشگواری کے ایک جزو کے لیے حسی مسرت کی تحریک کے مرہون ہو سکتے ہیں۔ یعنے ممکن ہے کہ اقتدار کی خواہش اس خواہش کے ساتھ مخلوط ہو جائے جو اقتدار کی بدولت حسی اطمینان سے پیدا ہو وغیرہ۔ اس کے برخلاف حسی لذت بہت سی ایسی لذتوں کی شرط قرار پا سکتی ہے جو حسی نوعیت کی نہیں ہیں مثلاً کولرج (Coleridge) چائے نوشی کو حسی لذتوں میں سب سے زیادہ ذہنی چیز قرار دیتا تھا۔ [2] پادری بٹلر کے اس خیال نے نفسیات اخلاق کے حق میں ایک

اگر میں نے ایک دشمن کی موت دل میں ٹھان لی ہے تو اس کو قتل کرنے سے مجھے لذت ملے گی لیکن اگر اس خواہش کو نظر انداز کر دیا جائے تو محض ارتکاب قتل کی عضوی حرکات سے لذت کی توجیہ نہیں ہو سکتی کیسی اور شخص کو ٹھیک اسی طریقے سے قتل کرنے میں کوئی لذت حاصل نہ ہوگی، تا وقتیکہ میری خواہش خواہشِ انتقام کے بجائے نوعِ انسان سے بے لوث عداوت پر مشتمل نہ ہو[1] حقیقت میں جو چیز ان تمام مثالوں میں خوش گوار معلوم ہوتی ہے وہ ایک خاص تصور ہے یعنے اس چیز کا تصور جو میرے ذاتی احساسات سے بالکل مختلف ہے یا ہو سکتی ہے خواہ وہ احساسات خالص جسمانی نوعیت کے ہوں یا اس سے بہت اعلیٰ قسم کے بشرطیکہ وہ لذتی نفسیات کے حق میں قابلِ تسلیم ہوں۔ یہ صحیح نہیں ہے کہ زمانہ مستقبل میں ایک مریض کے صحت یاب ہونے یا ایک ظلم کا بدلہ لیے جا سکنے کا محض تصور ہی تصور مجھے ابھی سے خوش گوار معلوم ہوتا ہے اور یہی میرے ارادے کو متحرک بھی کرتا ہے۔ بلکہ میری خواہش یہ ہوتی ہے کہ حقیقی اور مفروضی نتیجہ بر آمد ہو۔ واقعی اگر ایسی خواہش سے متاثر ہوتا ہے تو

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اصلی خدمت انجام دی ہے۔ ارسطو اس بات کا قائل ہے کہ لذت کے سوا اور معروضات کی بھی خواہش پیدا ہوتی ہے لیکن وہ فرض کر لیتا ہے کہ معروضات ہمیشہ اچھے ہوتے ہیں جیسے علم، حسن، فضیلت وغیرہ۔ اور اس طرح وہ بالآخر دو محرکات یعنے خواہش Tò καλòν اور . . . Tò ἡδύ. کو تسلیم کرتا ہے۔

[1] ایک ظلم مطلق کی لذت بے شبہ لذتِ انتقام کے مقابلے میں اتنی خالص نصب العینی نہیں ہے اور اس کی ترجمانی صحیح الفاظ میں یوں کی جائے گی کہ وہ ایک خاص قسم کے جسمانی اضطراب کی خواہش محض ہے جو کسی اور احساس کی طرح خود بھی باعثِ لذت ہوتی ہے۔ مناسب تو یہ ہے کہ اس کو ایک ابتدائی جبلت کا مرتبہ دیا جائے جیسا کہ ان ہیجانات کا حال ہے جن کو عام طور پر اشتہاؤں کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یعنے اس فطرتِ انسانی میں حیوانی فطرت کی بقا جس میں اس قسم کی جبلت کا احیاء ممکن ہے۔ لیکن ان اشتہاؤں کی طرح بے رحمی بھی اس انسان میں مختلف صورتیں اختیار کر لیتی ہے جو اس ہیجان کی تشفی کو اپنا مقصد قرار دیتا ہے۔ ایک درندہ حیوان جتنا بے رحم ہوتا ہے اتنا ہی نڈر اور بیباک بھی ہوتا ہے۔ جب کسی ہیجان یا اشتہا میں ارادی دلچسپی پیدا ہو جاتی ہے تو وہ خواہش کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔

مجھ پر لازم ہے کہ عام محاورے کی رو سے اپنی خواہش کی چیز کو دلچسپ محسوس کرنے لگوں، اس لحاظ سے ہر خواہش کو بے شبہ 'مرغوب' خواہش کہہ سکتے ہیں۔ لیکن زیر بحث سوال صرف یہ ہے کہ آیا میرے اپنے احساسات کے سوا دوسری چیزیں بھی میرے لیے دلچسپ ہو سکتی ہیں یا نہیں خواہ وہ اس وقت موجود ہوں یا میں خیال کر لوں کہ ان سے آیندہ کبھی لطف اٹھا سکوں گا۔ اگر انکار کیا جائے کہ مجھ میں اس طرح کی دلچسپی محسوس کرنے کی قابلیت ہے تو اس بات کی توجیہ قریباً ناممکن ہو جائے گی کہ سوائے خالص جسمانی احساسات کے کوئی اور چیز بھی میرے حق میں خوش گوار ہو سکتی ہے۔ البتہ احساسات میں دلچسپی کا پیدا ہونا ایک لازمی بات ہے۔ خوش گواری بے شک ارادی توجہ کی کوشش سے متہیج ہو سکتی ہے یا توجہ کے ہٹا دینے سے اس میں کمی واقع ہو سکتی ہے، جس کی صورت زیادہ تر یہ ہے کہ کسی دوسری چیز کی طرف ارادی توجہ کو پھیر دیا جائے لیکن احساسات اور ان کی خوش گواری کو محسوس کرنا یا نہ کرنا ہم پر یعنے ہمارے ارادے، سیرت یا خواہشوں پر موقوف نہیں ہے۔

یہ بات نہایت ضروری ہے کہ بے لوث خواہشوں کی یہ قسم جس وسعت پر حاوی ہے اس پر زور دیا جائے۔ بے لوث خواہشوں کے عقیدے کی اخلاقیاتی اہمیت کی وجہ سے بعض دفعہ اس کے خلاف تعصب پیدا ہو جاتا ہے۔ فرض کر لیا گیا ہے کہ ہماری خواہشوں کا بیشتر حصّہ مرغوب ہوتا ہے لیکن جب ہم بعض خواہشوں کے 'بے لوث' ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں تو ہم پر شبہ کیا جاتا ہے کہ اصلاح و تربیت کی غرض سے قابلِ اعتراض مستثنیات کو داخل کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ پس اس بات پر زور دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے ذاتی احساسات کے علاوہ کسی اور چیز میں بھی 'دلچسپی' کا پیدا ہونا ممکن ہے جس کی مثال یوں دی جا سکتی ہے کہ ہم کسی ناول کے قصے یا شخصی افسانہ کے ساتھ نہایت گریزپا لیکن اخلاقی نقطۂ نظر سے بے غرض ہم احساسی میں تھوڑی دیر کے لیے اسی طرح منہمک ہو جاتے ہیں جس طرح کہ ایک نہایت بلند پایہ شجاعت (Heroism) اور نہایت باضابطہ انسان دوستی میں۔ ایک حسن‌زنیے (Tragedy) کا تماشائی جو بے لوث خواہشوں سے مبرا ہو یہی کہے گا کہ مجھے شیریں سے یا تبریز کو مجھ سے کیا سروکار ہے کہ میں

اس کے لیے آہ و زاری کروں؟ پہلے یہ ثابت کرو کہ میرے نفس کی آیندہ لذات کسی نہ کسی طرح شیریں کی قسمت سے وابستہ ہیں تو تب کہیں مجھے اس کے قصے سے دلچسپی پیدا ہوگی ورنہ نہیں۔ غرض یہ کہ نفسیاتی لذتیت کے مفروضے سے کسی لذت کی توجیہ نہیں ہوسکتی بجز ان لذتوں کے جو خالص حسی نوعیت کی ہوتی ہیں۔ اور میں ان میں جمالیاتی لذتوں کا بھی اضافہ کرسکتا ہوں جو خالص حسی بنیاد پر قائم ہیں۔ اگر کسی دلفریب منظر پر دفعتہً ہماری نظر جا پڑے تو اس سے جو لطف حاصل ہوگا اس میں اس وجہ سے کمی نہیں ہوتی کہ پہلے ہی سے اس کو دیکھنے کا اشتیاق نہ تھا۔ اور نہ اس کا قرینہ ہے کہ عام حسن پرستی کا شوق جمالیاتی ملکات کے ابتدائی نشو و نما پر مقدم یا اس میں مضمر ہو۔ بلکہ ان ملکات کی خوش گواری کے تجربے سے حسن پرستی کا آغاز ہوتا ہے۔ کیونکہ ہر چند حسن محض ایک خاص قسم کی لذت پر مشتمل نہیں ہے تاہم لذت یقیناً حسن کا ایک جزو لاینفک ہے اور اس لذت میں کسی سابقہ خواہش کا مفہوم داخل نہیں ہوتا[1] لیکن حسن کاری جب شکل و صورت رنگ اور آواز کے بلا واسطہ جمال کے غور و تامل سے متجاوز ہوتی ہے[2] تو صرف اسی صورت میں ہماری

---

[1] شوپنہار کے اس اصول میں بہت کچھ صداقت ہے کہ حسن کاری سے جو آسودگی پیدا ہوتی ہے اس کی وجہ (اور میرے خیال میں اس کی جزوی وجہ) یہ ہے کہ اس کے متعلق غور و خوض میں آدمی پر محویت طاری ہو جاتی ہے اور اس وجہ سے اس کی خواہشوں میں عارضی تعطل پیدا ہو جاتا ہے۔

[2] حتیٰ کہ سابقہ تجربے کے بغیر اُن کی طلب بھی نہیں پیدا ہو سکتی۔ سچ تو یہ ہے کہ نفسیاتی لذتیت کا راستہ اس صورت میں بہ آسانی طے ہو جاتا ہے جب کہ ہم پروفیسر اے ای ٹیلر کے اس خیال سے اتفاق کریں کہ تاملِ باطن کی مدد سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ لذت یا الم کی تمثیلی شبیہ یا تصور قائم کرنا محال ہے (مسئلۂ کردار صـ ۱۱۳)۔ جہاں تک میں دریافت کر سکا ہوں پروفیسر ٹیلر ہی ایک ایسے شخص ہیں جو گذشتہ لذات و آلام کی شبیہ قائم کرنے کی قابلیت سے محروم نظر آتے ہیں۔ یہ نظریہ خوش گوار شعور کے مافیہ سے اس کی خوش گواری کی انتہائی تجرید پر اس طرح دلالت کرتا ہے کہ اس کو غلط ثابت کرنے کے لیے قطعی تجربے کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر پروفیسر ٹیلر یہ بات یاد نہیں رکھ سکتے کہ اپنے پڑوسی کے مکان کے بدنما دیواری کاغذ کے

دلچسپی کا باعث ہو سکتی ہے جب کہ اس میں وہ خواہشیں یا اغراض داخل ہوں جن کو محض لذت کی خواہشوں سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ جس انسان کو اپنے احساسات کے سوا کسی اور چیز کی پروا نہ ہو وہ غروب آفتاب کے خوش نما منظر سے تو لذت اندوز ہو گا مگر ایک حسن آفریں شخص افسانہ یا ایک دلکش قصے کی داد مشکل ہی سے دے گا۔ بلکہ ایک حد تک جسمانی حسن کی داد دینا بھی ایک قسم کی ہم احساسی میں داخل ہے، خواہ ہم کتنی ہی سختی سے ہیوم کے اس خیال کی تردید کریں جو ان الفاظ میں ہنس کی خوشنما اور دراز گردن کا تجزیہ کر کے ٹال دینا چاہتا ہے کہ ہنس کے حق میں اس کے مفید ہونے کا خیال ہی ہمارے اندر ہم احساسی کا جذبہ پیدا کرتا ہے۔ یہاں جمالیاتی لذت کی اس سے زیادہ چھان بین بے محل ہو گی۔ اس لیے صرف اتنا اشارہ کر دینا کافی ہے کہ جمالیاتی لذات یا ان کا کوئی جزو اس لذت کی (جو معمولی مفہوم میں خالص حسی نہ ہو) ایک درخشاں مثال ہے، جو نفسِ لذت کے علاوہ کسی اور چیز کی طلب پر لازماً دلالت

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ مشاہدے سے کسی قسم کی ناگواری پیدا ہوئی تھی تو وہ اس بات کو بھی کیوں کر یاد رکھ سکتے ہیں کہ خود دیواری کاغذ کیسا تھا؟ جب تک کہ وہ اس کاغذ کی بدنمائی کا تصور قایم کریں اس وقت تک وہ اس کے بدرنگ اور بدوضع ہونے کا تصور کس طرح قائم کر سکتے ہیں۔ اور اس کی قباحت کے تصور میں کیا رہ جاتا ہے جب اس میں ناگواری کا احساس داخل نہ ہو؟ زیادہ شدید جسمانی آلام خوش قسمتی سے تخیل میں زیادہ وضاحت پیدا نہ کر سکنے کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اگرچہ وہ مافیہ سے مُعرا نہیں ہوتے تاہم یہ مافیہ بہت تھوڑی مقدار میں موجود ہوتا ہے۔ کیفیاتِ آلام کی تمایز اقسام مقابلۃً بہت کم ہیں، اور ان کے نام تو ان سے بھی بدرجہا کم ہیں۔ اس لیے ان کے تصور میں مدارجِ شدت کے امتیاز کو بہت دخل ہے اور شدت ہی ایک ایسا عنصر ہے جس میں تخیل کو سابقہ احساسات کے صحیح یا مکمل محاکات میں اکثر و بیشتر ناکامی ہوتی ہے۔ اگرچہ ان کے محاکات اس قدر کافی ہوتے ہیں کہ ایک لڑکا بتا سکتا ہے کہ بید کی دو ضربوں میں (بشرطیکہ ان کا اختلاف قابلِ لحاظ ہو) کونسی زیادہ شدید تھی۔ یہ بات بے شبہ (ہیوم کے خیال کے مطابق) اس سے مختلف ہے کہ تصور وضاحت کے اعتبار سے ارتسام سے مختلف ہوتا ہے۔

۲

نہیں کرتی[1]

میں اب تک تو ان محرکات سے بحث کرتا رہا جو ارتقاء کی ایک خاص منزل
میں بالغ انسان کے شعور پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ آگے مجھے اس امر پر غور کرنا پڑے گا
کہ حقائقِ ارتقاء ہمارے اخلاقیاتی تصورات پر کس حد تک روشنی ڈالتے ہیں۔ اور
سب سے آخری اہمیت اس بات کو حاصل ہے کہ نفسیاتی حقیقت کے مسائل کو
نفسیات کے مبداء کے مسائل سے متمایز رکھا جائے۔ ہماری خواہشوں اور تصورات
محرکات' یا شعور کے دوسرے حقائق کے مبداء یا تاریخ یا تشریح کے متعلق کسی تحقیق کے
نقطۂ آغاز کو اس بات کے واضح ادراک پر مشتمل ہونا ضروری ہے کہ ان حقائق کی
اب انسان کے ترقی یافتہ شعور میں کیا کیفیت ہے۔ کیونکہ براہِ راست ہمارے
مشاہدے کی رسائی صرف یہیں تک ممکن ہے۔ اس لیے میں نہیں چاہتا کہ اس نوبت پر
مبداء اور تاریخ کے مسائل کی تفصیلات میں جا پڑوں لیکن نفسیاتی لذتیت کے
نظریے پر موثر پیرائے میں بحث کرنا قریباً ناممکن ہے، تاوقتیکہ یہ نہ جان لیا جائے کہ
اکثر اذہان اس نظریے کی ظاہری معقولیت کے قائل اس وجہ سے نظر آتے ہیں کہ
انھوں نے مبداء اور موجودہ صورتِ حال کے جدا جدا مسائل کو مخلوط کر دیا ہے۔
یہ بات ایک قسم کے اصولِ متعارفہ کی حیثیت سے ہمیشہ تسلیم کی جاتی ہے کہ
'اخوانیت' ضرور کسی نہ کسی طرح انانیت کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ اس مفروضے
کے ساتھ اکثر اس نتیجے کا بھی قرینہ ہے کہ اخوانیت آخر کسی نہ کسی معنیٰ میں انانیت ہی ہے
جس نے اپنا لباس بدل لیا ہے۔ اگر نظریۂ ارتقا سے پہلے کے فروئین'، جیسے
جان اسٹوآرٹ مل، نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ابتدائی انسان اور ادنیٰ درجے
کے حیوان خالص انانیین تھے تو کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ مگر یہ انکشاف ضرور
قابلِ حیرت ہے کہ یہی مغالطہ کم و بیش اس مسئلے کی بحث میں اس مصنف کو ہوا ہے
جس نے (خواہ اس کے نظام کی نسبت بحیثیتِ مجموعی کچھ ہی رائے کیوں نہ ہو)

---

[1] میرا مطلب یہ نہیں ہے کہ جمالیاتی لذات کی قدر و قیمت کا اندازہ محض اُن کی شدت سے ہو سکتا ہے
یا یہ کہ جمالیاتی لذات کی طلب (جب کہ ایک مرتبہ پیدا ہو جائے) ایک خاص طلبِ لذت پر مشتمل ہوتی ہے۔

ڈاروِن کے تلامذہ میں سب سے پہلے اس بات کو محسوس کیا کہ ڈارونی تصورات کی بدولت غالباً متعدد نفسیاتی اور عمرانیاتی مظاہر پر نہایت اہم روشنی پڑے گی[1]۔ ڈاروِن کے نظریۂ ارتقاء نے نفسیات کے عالم میں سب سے زیادہ زور اس چیز پر دیا ہے کہ حیوانوں اور وحشی انسانوں میں میلانوں، ہیجانوں اور جبلتوں کا وجود تو پایا جاتا ہے مگر تحفظِ نفس اور بقائے نسل میں ان کے موثر ہونے کا شعور انھیں نہیں ہے اب تک تو ہم ان ہیجانات کی مثالوں کو جو محض لذت کی خواہشات پر مشتمل نہیں ہیں ان خواہشوں میں تلاش کرتے رہے جن کو ایک حیثیت سے اخلاق، یا کم سے کم لذت طلبی کی ذہنی سطح سے بالاتر سمجھا جا سکتا ہے۔ یہ بات بھی اسی طرح یقینی ہے کہ حیوانوں، وحشی انسانوں اور ان بچوں میں جو اجتماعی ترقی کے چند مدارج طے کر چکے ہوں (یہاں بالغوں سے بحث نہیں ہے) بعض ایسے ہیجانات پائے جاتے ہیں جو اس سطح سے پست ہیں[2]۔ انسان یا کسی اور ذی حیات کا بچہ دودھ اس لیے نہیں پیتا کہ تجربے نے اس کو یقین دلا دیا ہے کہ دودھ پینا حصولِ لذت کا ذریعہ ہے۔ لیکن یہ بھی صحیح نہیں ہے کہ پہلی مرتبہ وہ محض اتفاق سے دودھ پی لیتا ہے اور پھر اس سے جو خوش گواری محسوس ہوتی ہے وہی اس کے اعادے کا باعث ہوتی ہے اگرچہ خوش گواری کا انکشاف ضرور اس کے حق میں ممد ہو سکتا ہے کہ دودھ پینے کی صحیح جگہ کا پتہ چلائے۔ بلکہ وہ صرف اس وجہ سے دودھ پیتا ہے کہ اس میں دودھ پینے کا ہیجان موجود ہے۔ ایک عالمِ عضویات کو علم ہو تو ہو کہ بچہ دودھ کیوں پیتا ہے، لیکن خود بچہ تو نہیں جانتا۔ پرندے کا بچہ خول کو اندر سے اس لیے نہیں کھٹکھٹاتا کہ اس نے اندازہ لگا لیا ہے کہ اس کے سابقہ تجربوں کے محدود دائرے

---

[1] یہ مفروضہ کہیں [illegible] صورت میں نہیں بیان ہوا ہے۔ بلکہ مسٹر ہربرٹ اسپنسر کی بحث کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے جو ان کی نفسیات حصہ دوم باب ۹ اور مواد اخلاق باب ۵ (اور مابعد) میں جاری رکھی گئی ہے۔ [2] اس نظریے کے مزید ابطال کے لیے کہ ادنیٰ درجے کے حیوان یا وحشی انسان یا شیر خوار بچے انانی لذتیت کے اصول کے مطابق عمل یا فعل جاری رکھتے ہیں، ونٹ کی اخلاقیات کا نصف آخر اور پروفیسر جیمس کی اصولِ نفسیات باب ۲۴ کا مطالعہ کیا جائے جو جبلت، پر ہے۔

میں جو لذتیں میسر تھیں ان سے زیادہ وسیع پیمانے پر لذت اندوز ہونے کی مقدم شرط خول کا ٹوٹ جانا ہے بلکہ وہ اندر سے محض اس لیے کٹکٹا جاتا ہے کہ اس میں کٹکٹنے کا ایک ہیجان موجود ہے۔ ایک سمور جس کو اپنا گھر بنانے کے لیے تنکے فراہم کرنے کی عادت ہے گھر بن جانے کے بعد بھی بدستور تنکے جمع کیے جاتا ہے۔ ہاتھی کا بچہ اگر حملہ آور پر یورش کرتا ہے تو اس لیے نہیں کہ تجربے نے اسے یقین دلا دیا ہے کہ دشمن کے حملے اور اس کے آئندہ دردناک عواقب سے محفوظ رہنے کا سب سے اچھا طریقہ یہی ہے۔ بلکہ وہ صرف اس لیے دھاوا کرتا ہے کہ اسے اس وقت قدرتی طور پر طیش آجاتا ہے۔ بے شبہ اس ہیجان کا نتیجہ واقعی لذت بخش ہوتا ہے یا کم سے کم اس ہیجان کو روکنا تکلیف دہ ثابت ہوتا ہے۔ نیز اگر کسی حیوان کو لذت حاصل کرنے یا الم سے محفوظ رہنے کا تجربہ ہوا ہو تو وہ بے شبہ اس سے متہیج ہوتا رہے گا تاکہ اسی فعل کو جاری رکھا جائے۔ اس کے علاوہ بعض مثالوں میں جو ہیجانات اس وقت غیر شعوری اور اضطراری ہیں ممکن ہے کہ کسی بعید زمانے میں اس کی نوع میں ان کا کوئی مقصد رہا ہو لیکن اب بھی یہ حقیقت بدستور قائم رہتی ہے کہ موجودہ فعل کا حقیقی محرک صرف توقع یا انتظار لذت پر مشتمل نہیں ہے۔ ہر شعور میں کسی نہ کسی قسم کی جد و جہد بھی اتنی ہی ابتدائی چیز ہے جتنا کہ خود احساس[1]۔

---

[1] بعض نفسیئین 'زیادہ ابتدائی' کا لفظ استعمال کریں گے۔ لیکن مجھے اس میں کوئی مصلحت نظر نہیں آتی کہ ایک ایسی غایت کے لیے شعوری ہیجانات کو غیر شعوری میلانات کا مرادف قرار دینے کی کوشش کروں جو مثلاً نباتات میں پائی جاتی ہے خواہ وہ محض میکانی افعال سے کتنے ہی مختلف کیوں نہ ہوں۔ حتیٰ کہ مسٹر اسپنسر بھی تسلیم کرتے ہیں کہ تحفظ نسل کے جو افعال فرد کی لذت کا موجب نہ ہوں اتنے ہی ابتدائی ہیں جتنے کہ خود افعال تحفظ نفس۔ اسی اعتراف سے اس کے مفروضے کی بنیاد متزلزل ہو جاتی ہے کہ افعال تحفظ نفس ہمیشہ خواہش لذت کی وجہ سے سرزد ہوتے ہیں۔ 'بے آرامی و بے راحتی' کو جس سے اس کے ارتفاع کی خواہش پیدا ہو جاتی ہے (اصول نفسیات، ف ۱۲۳) 'طلب و اشتیاق' کا مرادف قرار دینے سے نفسیات لذت کی حقیقت منقلب ہو جاتی ہے۔

یہ بالکل درست ہے کہ معمولاً نہ صرف کسی ہیجان کی تسکین ہی لذت بخش ہوتی ہے بلکہ حیوان کی جبلتیں اکثر صورتوں میں وہی افعال سجھاتی ہیں جو فی الجملہ لذیذ ہوتے ہیں۔ جو جبلت فوری الم کا موجب ہوتی ہے وہ مائل بہ فنا بھی ہے۔ اور جس حیوان کی جبلتیں مجموعی طور پر لذت بخش نہیں ہوتیں ان کے مٹ جانے کا امکان ہوتا ہے۔ لیکن یہ میلانات ہمیشہ سمجھ میں نہیں آتے اس لیے ان کو کئی قیود کے ساتھ بیان کرنا پڑتا ہے۔ پروانے کے حق میں یہ بات بے شک تکلیف دہ ہوگی کہ جو تحریک اس کو شمع کی طرف لیے جا رہی ہے اس میں مزاحمت پیدا کی جائے۔ اس کے باوجود ممکن ہے کہ جل جانا اس کے حق میں فی الجملہ ناگوار ہو۔ اگرچہ یہ جبلت بقائے پروانہ کی حامی نہیں ہے تاہم نوعِ پروانہ بدستور باقی رہتی ہے۔

حیوانوں کی اکثر جبلتیں یا ہیجانات بقائے فرد کا نہیں بلکہ بقائے نسل کا باعث ہوتے ہیں اور یہ زیادہ تر خود اس فرد کے حق میں براہ راست آلام یا خطرات کا موجب ہیں۔ اس کی سب سے بیّن مثال جبلتِ مادری میں ملتی ہے جو ماں کو اپنے بچے کی خاطر اکثر ناگزیر درد و الم اور خطرات میں مبتلا کر دیتی ہے اور زیادہ اعلیٰ اور غول دار حیوانوں میں نہ صرف غضب اور حملے کے غیر شعوری ہیجانات بکثرت پائے جاتے ہیں جو واقعی تحفظِ فرد کی طرح بقائے نسل کا بھی باعث ہیں، بلکہ ایسی جبلتیں بھی جو گلّے کی حفاظت کی خاطر ان کو خطرات میں ڈال دیتی ہیں، جن سے بہ آسانی احتراز کیا جا سکتا ہے۔ یہ جبلتیں کس حد تک 'عقلِ مسقوط' سے پیدا ہوئی ہیں، کس حد تک انتخابِ طبیعی (Natural Selection) سے اور کس حد تک راست مطابقتِ ماحول سے، نیز یہ کس حد تک مفروضۂ علتِ غائی کے محتاج ہیں، جس سے عضویاتی توجیہ میں مزید مزاحمت پیدا ہوتی ہے، ایسے مسائل ہیں جن سے ہمیں اس مقام پر کوئی سروکار نہیں ہے یہاں محض اس نکتے پر زور دینے کی ضرورت ہے کہ نفسیاتی لذتیت کے نظریے سے بچوں یا حیوانوں کے شعوری اعمال کی توجیہ بس اسی قدر ممکن ہے جتنی کہ ایک بطل یا دتی کی۔ ہیجانات نہ تو ایک خاص متصورہ لذت کی خواہشوں پر مشتمل ہیں اور نہ ہی فی الجملہ زیادہ سے زیادہ لذت کی خواہشوں پر۔ آخر الذکر مقصد تفکر اور تجرید کی قوت پر دلالت کرتا ہے، جس کی نسبت ہمارے نزدیک یہ باور

کرنے کی معقول وجوہ موجود ہیں کہ وہ حیوان یا نیم وحشی انسان کی سرحدِ امکان سے بالکل خارج ہیں۔ اس بنا پر انسانی تجربات کے تاریخی مبدا کی صحیح کیفیت بیان کرنے سے نفسیاتی لذتیت کو جو تقویت حاصل ہو سکتی ہے وہ اس کی مستحق نہیں رہتی۔ اخوانیت کا نشو و نما انانیت سے نہیں ہوا ہے اور اگر ایسا ہوا بھی تھا تو اس سے اب اخوانیت کی تکذیب نہیں ہو سکتی۔ انسان اور حیوان دونوں میں ہمیشہ سے تحفظِ ذات اور تحفظِ نسل کی جبلت موجود ہے۔ اخوانیت نے ترقی یافتہ نوعِ بشر میں اجتماعی اور نسلی تحفظ کی جبلتوں سے نشو و نما پائی ہے اور انانیت نے قوتِ تحفظِ نفس سے۔ یہ دونوں نوعِ انسان میں ذہنی ارتقا کا نتیجہ ہیں، جس کی قابلیت ادنیٰ درجے کے حیوانوں میں نہیں پائی جاتی۔

سوال یہ ہے کہ یہ جبلتیں یا ہیجانات جن کو ہم نے "بے لوث خواہشوں" سے ممتاز کیا ہے آیا زیادہ محدود معنی میں ترقی یافتہ انسان میں موجود نہیں ہیں؟ انسان کے بچے میں تو یقیناً موجود ہیں۔ کیا بالغ انسان میں بھی ہیں؟ جواب بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہاں ہیجانات بے شبہ موجود ہیں۔ شاید یہ بہتر ہو کہ پادری بٹلر کی متابعت میں بھوک کو خیر طلبی بلکہ انتقام کی سی بے لوث خواہشوں کی صنف میں داخل نہ کیا جائے[1]۔ بھوک نہ تو لذتِ طعام کی خواہش ہے، اور نہ (کم شدید صورت میں) خلوئے معدہ کی تکالیف سے محفوظ رہنے کی لیکن وہ محض غذا کی خاطر غذا کی بے لوث خواہش کے ہم معنی بھی نہیں ہے۔ بلکہ وہ محض ایک کھانے کا ہیجان ہے۔ لیکن نوعِ انسان میں ایک اور قوت پائی جاتی ہے جو یا تو حیوانات میں نہیں ہے یا اگر ہے بھی تو مقابلۃً نہایت کمزور ہے۔ اور وہ ان ہیجانات پر تفکر کی قوت ہے جو ان کی تشکیل کو ایک متفکر کی حیثیت سے اس شخص کے سامنے پیش کرتی اور اس کے مطابق ان کی ہمت افزائی یا مزاحمت کرتی ہے جہاں تک کہ ایک ہیجان جسمانی حیثیت سے مقاومت کے

---

[1] بھوک اس خیال میں اسکا مقلد ہے (Methods of Ethics 6 ed. P. 45) میں سمجھتا ہوں کہ پروفیسر میکنزی اشتہاؤں کو خواہشوں سے ممتاز کرنے میں حق بجانب ہے (علم اخلاق۔ طبع چہارم ص۴۶)۔ نیز جیمس کی نفسیات کے باب کا بھی مطالعہ کیا جائے جس کا حوالہ ص۲۶ کے حاشیے پر آ چکا ہے۔

ناقابل ہو وہ ایک خالص اضطراری فعل کہلاتا ہے، جیسے ایک شخص ناگہانی اور تیز گولی سے بچنے کے لیے آنکھیں بند کرلیتا ہے یا سر کو ایک طرف ہٹا لیتا ہے۔ یعنی اخلاقی اعتبار سے اس کو عمل نہیں کہہ سکتے۔ ہیجان صحیح معنیٰ میں "محرک" نہیں ہے۔ لیکن جس حد تک ہیجان میں رکاوٹ پیدا ہوسکتی ہے اور جس حد تک اس پر تفکر ممکن ہے، اور فہم اس کے مطلوب کا قیاس کرتا، اور ارادہ اس کو اختیار کرتا ہے، اسی حد تک خالص جبلت یا ہیجان ایک ایسی چیز میں تبدیل ہو جاتا ہے جس کو ہم عام طور پر خواہش بلکہ جس حد تک یہ خواہش محض تشفی کی خیالی لذت کی خواہش نہ ہو "بے لوث خواہش" کہتے ہیں۔ اسی لیے اخلاقی نقطۂ نظر سے اشتہاؤں اور جبلی خواہشوں یا "خواہشاتِ معروضات" کے فرق و امتیاز میں نسبتۃً بہت کم اہمیت رہتی ہے۔ **نسبتۃً بہت کم اہمیت** کے الفاظ میں اس لیے استعمال کر رہا ہوں کہ اگرچہ بعض مقاصد کے پیش نظر غالباً یہ بات یاد رکھنا ضروری ہے کہ جس فعل کی ترغیب ہیجان، اشتہا یا جبلت سے ہوتی ہے، حتیٰ کہ جہاں وہ قطعاً غیر ارادی نہ ہو، وہ اس فعل کے مقابلے میں نہایت کم ارادی ہوتا ہے جو ذہن میں کسی چیز کی شعوری اور ارادی خواہش کے موجود ہونے سے سرزد ہوتا ہے۔ ان میں ہم کوئی حد فاصل نہیں قائم کرسکتے۔ ایک ترقی پذیر نسل یا بڑھتے ہوئے بچے میں اضطراری فعل غیر مرئی تدریج کے ساتھ جبلی افعال میں، اور جبلت خواہش سے متحرک شدہ ارادی اعمال میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اس طرح ایک نابالغ انسان میں وہ تمام مدارج داخل ہوتے ہیں جو خالص اضطراری فعل اور کامل تعمدی اور قصدی افعال کے درمیان قائم ہیں۔ لیکن ظاہر ہوگا کہ ہرچند یہاں جبلتوں کا وجود پایا جاتا ہے مگر صحیح معنیٰ میں **خالص** جبلی افعال کا وجود نہیں پایا جاتا، بجز ان کے جو قطعاً غیر ارادی ہوں۔ اگر کسی جبلت کو غور و تامل کے باوجود روکا نہ جائے تو اس کو خواہش کا مرتبہ دیا جاسکتا ہے، کیونکہ لذت یا کوئی اور مقصود اور وہ فعل جو اس سے نتیج ہو لفظِ جبلت کے صحیح معنیٰ کی رو سے خالص جبلی نہیں رہتا۔

۳

دوران بحث میں لذتوں کے کیفی اختلافات کا بھی ذکر آچکا ہے۔ جیسا کہ

معلوم ہوچکا ہے اگر یہ باور بھی کرلیا جائے کہ خواہش ہمیشہ لذت کی ہوتی ہے تو اس کے باوجود اکثر مثالوں سے یہ بات کافی طور پر واضح ہوتی ہے کہ جس چیز کی خواہش کی جاتی ہے وہ کوئی عام لذت نہیں بلکہ ایک خاص نوعیت کی لذت ہے۔ اور ہم نے ثبوت بہم پہنچانے کی کوشش کی ہے کہ اس قسم کے اعتراف ہی سے سارا لذتی مسئلہ بے وقعت ہوجاتا ہے۔ اگر یہ واقعہ ہے کہ لوگ شدت کی زیادتی کے علاوہ اور اسباب کی بناء پر بھی لذات کے خواہش مند ہوتے ہیں تو اس بات کے امکان میں کوئی شبہ نہیں رہتا کہ ان کے انتخاب میں لذت کی اعلیٰ اخلاقیاتی کیفیت، درجہ یا مرتبے کا عنصر بھی داخل ہے۔ بلند خیال لذتیین نے اس کو بارہا تسلیم تو کیا ہے لیکن کبھی اس امر کو محسوس نہیں کیا کہ یہ اعتراف ان سے اِس اصول کے حق میں کس قدر مہلک ہے کہ خواہش ہمیشہ صرف لذت بحیثیت لذت کی ہوتی ہے۔ ہم مثال کے طور پر جان اسٹوارٹ مل کی ایک مشہور عبارت درج کرتے ہیں:-

"اس امر کو تسلیم کرنا اصولِ افادیت کے عین مطابق ہے کہ لذت کی بعض اصناف بعض دوسری اصناف کے مقابلے میں زیادہ پسندیدہ اور بیش قیمت ہوتی ہیں۔ اور یہ مہمل اور بے معنی سی بات ہوگی کہ اور تمام چیزوں کا اندازہ لگاتے ہوئے جہاں کمیت کے ساتھ کیفیت کا بھی لحاظ کیا جاتا ہے لذات کی تخمین محض کمیت پر منحصر سمجھی جائے۔

"اگر مجھ سے سوال کیا جائے کہ لذات میں اختلافِ کیفیت سے میری کیا مراد ہے، یا ایک لذت کی حیثیت سے دوسری لذت کے مقابلے میں کثرتِ مقدار کے علاوہ اور کس وجہ سے قیمتی ہوتی ہے تو اس کا صرف ایک ہی جواب ممکن ہے۔ تقریباً ایسے تمام انسان جن کو دو لذتوں کا تجربہ حاصل ہے، اگر ایک کو دوسری پر قطعی ترجیح دیں بلالحاظ اس کے کہ اس میں ان کو کسی اخلاقی فریضے کا احساس ہو تو وہ لذت زیادہ پسندیدہ ہوگی۔ جو لوگ ان دونوں لذتوں سے اچھی طرح واقف ہوں اگر ایک لذت کو دوسری کے مقابلے میں اتنا بلند مرتبہ دیں کہ وہ قابلِ ترجیح سمجھی جائے، باوجود اس علم کے کہ مرجح لذت کے ہمراہ بے چینی کی مقدار بہت زیادہ ہے۔ نیز وہ اس کے لیے بھی تیار نہ ہوں کہ دوسری لذت کی کسی مقدار کی خاطر جن کو وہ قدرۃً حاصل کرسکتے ہوں

پہلی کو ترک کر دیں، تو ہم اس مرجح مسرت کو کیفی تفوق عطا کرنے میں حق بجانب ہیں، جو کمیت پر اس قدر فائق ہوتی ہے کہ اس کے مقابلے میں کمیت کی کوئی اہمیت باقی نہیں رہتی۔[1]

مل کی اس نفسیاتی تحلیل پر کسی اضافے کی خواہش کرنا قریباً ناممکن ہے لیکن وہ اس امر کو نہیں محسوس کر سکا کہ اعلیٰ کیفیتِ لذت کی طلب حقیقت میں محض طلبِ لذت نہیں ہے۔ اگر میں لذت کی خاطر ایک خاص قسم کی شراب پیتا ہوں تو یقیناً شراب کی کیفیت کو ملحوظ رکھ رہا ہوں، یعنے اس کے ذائقے، خوشبو، مقدار، سرور بخش خواص وغیرہ کو جس حد تک کہ یہ سب لذت بخش ہوں۔ جیسے ہی مجھے اس سے زیادہ خوش گوار شراب دستیاب ہو جو قیمت اور صحت بخش خواص میں اس کے مساوی ہے تو پہلی شراب سے فوراً باز آجاؤں گا، بجز اس صورت کے جب کہ تبدیلِ ذائقہ کے لیے پہلی شراب کا استعمال بھی حصولِ لذت کا ذریعہ بنتا ہے۔ اس لیے اگر میں انسان و وحشی کی لذت کو ایک لذتِ محض سمجھوں تو مجھ پر واجب ہے کہ اس کو ترک کر دوں اور اس کے معاوضے میں بہائمی لذت کو اختیار کروں، بشرطیکہ ان کی اعلیٰ خوش گواری مجھے مطمئن کر سکے۔ لیکن مل کی رو سے یہی وہ چیز ہے جس کا مرتکب کوئی دانشمند انسان نہ ہوگا۔ شاید ہی کوئی انسان ایسا ہو جو ادنیٰ درجے کے حیوان میں تبدیل ہونے پر رضامندی ظاہر کرے خواہ اس سے یہ عہد ہی کیوں نہ کر لیا جائے کہ اس کو تمام لذاتِ حیوانی سے متمتع ہونے کا موقع دیا جائے گا۔[2] لہٰذا مل تسلیم کرتا ہے کہ انسان لذتِ محض کے علاوہ کسی اور چیز کا بھی خواہاں ہے۔ اس کو جو چیز لذاتِ حیوانی پر لذاتِ ذہنی کو ترجیح دینے کے لیے مجبور کرتی ہے وہ لذات کی حیثیت سے ان کی شدت نہیں بلکہ اُن کی اعلیٰ شرافت اور اخلاقی رفعت ہے۔ اور یہ خیال اسی شخص کو پسند آتا ہے جو شرافت یا اخلاقی رفعت کا قدر داں ہو۔

حقیقت یہ ہے کہ اگر فقط لذت کے احساس ہی کو مدنظر رکھا جائے تو لذات کا تفاوت کیفیت میں نہیں بلکہ صرف کمیت میں ہوگا۔ کیونکہ لذتِ محض میں فقط کمیت ہی کا فرق ہو سکتا ہے۔

---

[1] افادیت ص ۱۱-۱۲

[2] افادیت ص ۱۲ حصۂ زیریں۔

ہم عام محاورے میں کسی لذت سے مراد ایک مجموعی حالتِ شعور لیتے ہیں جو خوش گوار ہوتی ہے لیکن یہ ناممکن ہے کہ انسان کا شعور کسی لمحے میں فقط لذت ہی لذت سے معمور ہو اور اس کے علاوہ کوئی چیز اس کے ذہن میں موجود نہ ہو۔ شعور میں کسی نہ کسی چیز کا موجود ہونا لازمی ہے، وہ یا تو کسی قسم کا ذائقہ ہوگا یا بو، یا کسی شے کا ادراک ہوگا یا تفکر یا جذبہ ہوگا یا ارادہ اور یہی چیز خوش گوار بھی ہوتی ہے۔ جس شخص کے دماغ میں خواہ ایک لمحے کے لیے ہی سہی لذت کے علاوہ کوئی اور چیز موجود نہ ہو وہ ایک نادر قسم کا عجوبۃ الخلقت شخص ہوگا۔ کیونکہ یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ اس کی خوشی کا باعث کوئی چیز نہیں ہے۔ پس کسی خاص موقع پر شعور میں فقط خوش گواری کا پایا جانا ایک تجرید محض ہے، اور جب تک لذت کا یہ مطلب ہو کہ وہ خوش گواری پیدا کرنے کی ایک صفت ہے خوش گواری خود بخود پیدا نہیں ہو سکتی۔ ممکن ہے کہ شعور کے نہایت مختلف مافیہ مثلاً بالکل خالص حیوانی احساس یا سب سے اعلیٰ و ارفع اخلاقی مقصد میں خوش گواری کی کیفیت مشترک ہو، لیکن جس حد تک ان کا مقابلہ صرف اسی ایک خصوصیت یعنی خوش گواری کی شدت یا کمیت کے اعتبار سے ہوتا رہے گا ان میں ایک ہی طرح کا فرق قائم رہے گا۔ لذت درجۂ شدت میں بدلتی ہے نوعیت میں نہیں بدلتی۔ اس تمام بحث سے اس بات کے سمجھنے میں مدد ملتی ہے کہ اگر لذت میں نوعی اختلافات کا اعتراف کر لیا جائے تو کس طرح لذتی نقطۂ نظر کو کلیتہً خیرباد کہنا پڑتا ہے۔ ایک عام طرزِ ادا کی رو سے یہ مسئلہ کہ لذتوں میں نوعیت کا بھی اختلاف ہے واقعی ایک صحیح اور مفید اصول ہے لیکن ساتھ ہی اس امر کو بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس کا نام لذتیت نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ ہم حالاتِ شعور کی قدر و قیمت کو ان کی خوش گواری کے علاوہ اور اسباب کی بنا پر بھی پرکھتے ہیں، اگرچہ جو حالاتِ شعور قابلِ خواہش ہیں ان تمام کا خاصہ ہے کہ ان میں کسی قدر خوش گواری بھی ہو۔

۴

اس امر کو نہایت واضح طور پر ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ ہم سر دست خالص نفسیاتی مسئلے سے بحث کر رہے ہیں۔ یہ تو ایک حقیقتِ امر کا سوال ہے اور اس کا جواب ہر شخص

خود ہی اپنے تمام ذہنی حالات کے بغور مشاہدے اور تجزیے کے بعد دے سکتا ہے۔ نیز دوسرے لوگوں کے ذہن میں جو کچھ گزر رہا ہے اس کے مشاہدے سے بھی اس کو مدد مل سکتی ہے، جس حد تک کہ اس کا انکشاف ان کے الفاظ و افعال سے ہو سکے۔ ایک مصنف کسی شخص کی مدد صرف اسی قدر کر سکتا ہے کہ (الف) اس مسئلے کو وضاحت کے ساتھ بیان کرتے ہوئے اس کو زبان کی پیچیدگیوں کے خلاف متنبہ کر دے جو اس قسم کے مضامین میں غلطیوں کا سب سے بڑا سرچشمہ ہیں، (ب) اس کو بعض وہ حقایق یاد دلائے جن کی توجیہ لذتی نظریے پر لازم ہے، اور پھر اس سے دریافت کرے کہ آیا اس قدر توجیہ اس کی نظر میں کافی ہو سکتی ہے، اور (ج) ان عناصرِ صداقت کو نہایت توضیح اور تفصیل کے ساتھ بیان کرے جو اس کی تحلیل سے حاصل ہوتے ہیں۔ نیز یہ ثابت کرے کہ ان عناصرِ صداقت کے اعتراف سے وہ نتائج بر آمد نہیں ہوتے جن کو ایک لذتی ان سے مستخرج کرتا ہے۔ جو مقاصد میرے پیش نظر ہیں ان میں سے متقدم الذکر پر میں نے پہلے ہی بحث کرنے کی کوشش کی ہے اور دوسرے امر کی نسبت بھی کچھ اشارات ثبت کیے ہیں، لیکن تیسرے امر کی جانب قدم اٹھانے سے پہلے چاہتا ہوں کہ قارئین کو 'بے لوث' خواہش کی بعض انتہائی مثالوں کی طرف متوجہ کروں جن کی تردید ابھی ہمارے پیش نظر نظریے کے ذمے باقی ہے، اگرچہ میں نے اس سے قبل بھی یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ نہایت معمولی ہیجاناتِ عمل کی مثال میں بھی، جن کو اخلاقی نقطۂ نظر سے کوئی خاص اہمیت نہیں ہے یہ نظریہ صاف طور پر ناکام رہا ہے۔

اس ناکامی کی سب سے بڑی نظیر شاید ان مثالوں میں مل سکتی ہے جن میں ایک شخص کسی مقصد کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے کے لیے جد و جہد میں مصروف ہو لیکن یہ بھی خوب جانتا ہو کہ اس کا نتیجہ مرنے سے پہلے بر آمد نہ ہو سکے گا، اور جب بر آمد ہوگا تو اس سے شاد کام ہونے کے لیے وہ خود نہ رہے گا۔ ایسی مثالیں نہ صرف سیاسی یا مذہبی عقاید کی بنا پر بہادرانہ ایثار یا اپنی اولاد کی آسایش کی خاطر والدین کی نسبتہً کمتر شجاعانہ مگر مساوی درجے کی اخوانی مساعی میں ملتی ہیں، بلکہ اکثر ان مثالوں میں بھی جو عام اخلاقی مفہوم میں کافی خود غرضی سے منسوب ہو سکتی ہیں۔ لذتی نفسیات

ایسے شخص کی نسبت کیا کہیے گی جو اوباش تھا لیکن جس نے یک بیک ایک اعلیٰ خاندان کی بنا ڈالنے کا ارادہ کرلیا، یا ایک مصنف کی اس خواہش کی کہ مرنے کے بعد اس کو بڑی شہرت حاصل ہو، جس طرح کی ادبی خود نمائی یا حبِ رفعت ہیوم اور گبن کے سے اولوالعزم افراد کی حیاتِ ادبی میں بھی کارفرما نظر آتی ہے؟ کہا جائے گا کہ ایک انسان اس نوعیت کے محرکات سے اس لیے متاثر ہوتا ہے کہ اپنے بعد اپنی شہرت کا خیال ابھی سے اس کے حق میں دل خوش کن ہے۔ یہ بالکل درست ہے کہ اس چیز کا خیال اس کے حق میں مسرت بخش ہے لیکن لذتی نفسیات کا دعویٰ ہے کہ یہی وہ چیز ہے جو ناممکن ہے۔ اس نظام کے مطابق کوئی چیز جو محض خیال میں موجود ہو باعث لذت نہیں ہوسکتی بجز اس خیال کے جو ایک شخص کے شعور کی کسی آئندہ لذت بخش حالت سے متعلق ہو۔ میری موت کے بعد میرا چرچا خود میرے شعور کی آئندہ حالت نہیں ہوسکتا۔[1] لہٰذا اس نظریے کی رو سے اس کا خیال مجھے اب کوئی لذت نہیں بخش سکتا۔ یہ پھر وہی ترتیبِ معکوس یا گاڑی کو گھوڑے کے آگے لگانے کے مساوی ہے۔ لذتی نفسیات خواہش کی توجیہ لذت سے کرتی ہے حالانکہ حقیقت میں لذت اپنے وجود کے لیے خواہش کی محتاج ہے۔

یہ مشکل ایک بے دین شہادت پسند مقتول کی مثال میں جو حیات مابعد کا قائل نہ ہو انتہائی درجے کو پہنچ جاتی ہے لیکن وہ ایک ایسے مقصد کو تقویت پہنچاتے ہوئے ورطۂ ہلاکت میں آجاتا ہے جس کی تکمیل سے خود اس کے خیال کے مطابق "لطف اندوز ہونے کے لیے وہ خود ہی باقی نہ رہ سکے گا۔" یا اگر ہم یوں کہنا پسند کریں کہ ایسے کردار کی توجیہ اس لذت سے بھی ہوسکتی ہے

---

[1] ان مثالوں میں ہم بقائے روح (خلود) کے اعتقاد کو نظر انداز کرسکتے ہیں۔ جہاں ایسا عقیدہ قوی اور موثر ہو۔ غالباً اس صورت میں بھی کسی انسان کے دل میں شاید یہ خیال نہیں گذرتا کہ وہ کسی وقت تصور کرے کہ اپنے بیٹوں اور پوتوں کو دارالامراء کے سرخ بنچوں پر بیٹھے ہوئے ہونے یا اپنے مقامِ پیدائش میں ایک منظرِ عام پر اپنے مجسمے کو نصب شدہ دیکھ کر تبسم کے خیال سے خوش ہوگا۔

(جو اس کو اس مدت میں حاصل ہو گی جو موت کے لیے تیار ہونے سے لے کر اس کے قتل ہونے تک گزرے گی[1]) تو ہم ایک دوسری مثال پیش کر سکتے ہیں جس میں ان دونوں افعال کے درمیان کوئی مہلت نہ مل سکے۔ فرض کرو کہ ایک ایسے شخص کے قصاص کا حکم مل چکا ہے جو حیات مابعد کا قایل نہیں ہے۔ اگر اس سے کہا جائے کہ اس کی گردن پر تلوار گرنے سے پہلے وہ اپنی انگلی اٹھائیگا تو اس فعل کی بدولت اپنے عزیز بچے کی جانبری یا نوع انسان کے حق میں بے اندازہ فائدے کا باعث ہوگا، تو لذتی نظریے کے نقطۂ نظر سے اتنے اقل درجے کی خیر خواہی بھی اس کے لیے ناممکن ہونی چاہیے۔ جو شخص جانتا ہو کہ یہ فعل اور اس کے شعور دونوں کا خاتمہ بیک وقت ہوگا، اس کو آیندہ کوئی شعور رہی نہیں ہوگا جس کی متصورہ خوش گواری اس کے موجودہ فعل کے لیے محرک بن سکے۔ اگر استدلال کیا جائے کہ شعور کا وہ لمحہ ہی جس میں یہ فعل واقع ہو رہا ہے، خوش آیند ہے تو ہمارے نقطۂ نظر کو ثابت شدہ سمجھنا چاہیے۔ کیونکہ اس میں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ارادے محض تصور میں بھی خوش گوار ہو سکتے ہیں اور اپنے ذاتی شعور کی آیندہ خوش گوار کیفیت کے علاوہ دیگر نتائج کی بنا پر بھی وہ ظہور میں آ سکتے ہیں۔ اس سے صرف ایک راہِ گریز ممکن ہے جو اس دعوے پر مشتمل ہے کہ قطع نظر اس کے کہ اس کی موت کے بعد کیا نتائج برآمد ہوں گے فقط انگلی کا اٹھا دینا ہی اس کو خوش گوار محسوس ہوا۔ لیکن ہر شخص جانتا ہے کہ معمولی حالات میں محض انگلی کا اٹھا دینا لذت کا باعث نہیں ہوتا۔

مناسب ہوگا کہ نفسیاتی لذتیت کی آخری جائے پناہ کی بھی مختصر سی تلاشی لے لی جائے۔ اگرچہ اس سے جو مغالطہ پیدا ہوتا ہے وہ جدید متعلمین اخلاق کے علاوہ دوسروں پر شاید ہی اثر انداز ہوتا ہو۔ غور و فکر کے ایک خاص زینے پر انانی لذتیت

---

[1] کیونکہ رفتہ رفتہ مندی کا یہ احساس دلالت کرتا ہے کہ وہ تشفی کے ساتھ ساتھ ایک ایسے نتیجے کی پیش بینی کر رہا ہے جو اس کی لذت کے ماسوا ہے۔

اکثر نہایت دلکش ہو جاتی ہے بلکہ بعض اوقات فطرت میں بلندی بھی پیدا کرتی ہے۔ کیونکہ اس میں لذات و آلام کے ساتھ، جو اخلاقی عمل کو معین کرتے ہیں، ضمیر کے لذات و آلام بھی شامل ہوتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اس سے احسن شے کوئی نہیں ہو سکتی کہ میں اپنا فرض صرف اس لیے ادا کروں کہ ایسا کرنا خود مجھے پسند ہے۔ اس مسرت سے زیادہ کوئی چیز اخلاقی عمل کا باعث اور اس کی ضامن نہیں ہو سکتی جس کی نسبت تجربہ ہو چکا ہو کہ وہ خاص اعمال سے سرزد ہوتی ہے۔ میں یہاں جانچنا نہیں چاہتا کہ آیا ضمیر کے لذات و آلام ایک نفسیاتی حقیقت کے اعتبار سے اتنے ہی شدید ہیں جتنے کہ معلمین اخلاق اپنی سہولت کی خاطر بعض دفعہ فرض کر لیتے ہیں۔ غالباً اوسط درجے کے زندہ ضمیر اشخاص نے ملامت ضمیر کو نہایت مبالغے کے ساتھ پیش کیا ہے۔ اگر اخلاقی شعور کو کلیتہً اسی بنیاد پر قائم کرنا ہے تو کلبیین کے اس مشورے کی تائید میں کہ اپنے اخلاقی معیار کو حد سے زیادہ پست کر لو تا کہ تم کبھی کبھی ضمیر کے اعلیٰ معیار کے مطابق عمل کر کے نشاط حاصل کر سکو کچھ نہ کچھ اظہار خیال کرنا ہی پڑے گا۔ لیکن نیک اعمالی کی لذات اور بد اعمالی کے آلام کی کمی بیشی سے قطع نظر کرتے ہوئے ان لذات و آلام کی توجیہ فقط اس ایک مفروضے کی رو سے ممکن ہے کہ انسان ہو کہ حیوان اس میں لذات کے علاوہ اور چیز کی خواہشیں بھی یا تو اس وقت موجود ہیں یا کسی زمانے میں موجود تھیں۔ جب کسی شخص کو اپنے اخلاق کی وجہ سے یا وساوس نفسانی پر قابو پانے کی بدولت یا اسی قسم کی اور چیزوں کی بنا پر مطالعۂ باطن سے خالص طمانیتِ نفس حاصل ہوتی ہے تو اس سے جو لذت پیدا ہوتی ہے وہ اس امر کی ایک اور مثال ہے کہ ہر طلب کی تسکین کے ہمراہ لذت بھی ہوتی ہے۔ اس کی تاویل کر کے ٹالنے کی کوشش اسی قدیم ترتیب معکوس کی ایک اور نظیر ہو گی۔ دیگر مثالوں میں واقعی یہ ممکن ہے کہ ایک شخص کم سے کم شعوری یا ظاہری حیثیت سے ادائے فرائض یا دوسروں کے فلاح کی بے غرض خواہش سے معرا ہو، تاہم فعل صائب لذت کا یا، جو زیادہ اغلب ہے فعل غیر صائب

الم کا موجب ہے۔ ممکن ہے کہ کسی فعل کے اختیار کرنے سے لذت یا اس کے ترک کرنے سے الم حاصل ہونے کی وجہ صرف وہ عادت ہو جو اور محرکات کے اثر سے ایک شخص میں راسخ ہو گئی ہے۔ یا یہ بھی ممکن ہے کہ رائے عامہ کے اثر سے جو خود بھی لذتی احصاء سے پیدا شدہ پسند یا ناپسند پر مبنی نہیں ہوتی، اور جو عوام کے تاثرات کے متوقع نتایج کے قطع نظر صرف افراد پر اثر انداز ہوتی ہے، اختیار فعل اور لذت میں، نیز ترک فعل اور الم میں تلازم قایم ہو گیا ہو۔ یہ چیز دلیل دوری پر مشتمل ہو گی کہ بعض ایسے افعال کی تکمیل کو لذتی اصول کی رو سے درست ٹھیرانے کی کوشش کی جائے جو خوش گواری کا باعث ہونے کی وجہ سے اخلاقی کہلاتے ہیں، اور پھر یہ فرض کرتے ہوئے ان کی خوش گواری کی توجیہ کی جائے کہ وہ مبنی بر اخلاق ہیں اور اس لیے زندہ ضمیری کی لذت کا وسیلہ یا زندہ ضمیری کے الم سے اجتناب کا ذریعہ ہیں۔ یعنے ایک فعل کی خوش گواری کی توجیہ اس کے مبنی بر اخلاق ہونے سے کی جاتی ہے اور پھر اس کے مبنی بر اخلاق ہونے کی توجیہ اس کی خوش گواری سے۔ اکثر افعال کی نسبت یہ طے شدہ ہے کہ اگر ان کے مبنی بر اخلاق ہونے کے خیال کو ترک کر دیا جائے تو وہ لذت نہیں پیدا کر سکتے۔ لیکن لذتی نفسیات کی رو سے اس نوعیت کے افعال کو ہرگز اخلاقی حیثیت نہیں دی جا سکتی تاوقتیکہ تجربے سے یہ بات پایۂ ثبوت کو نہ پہنچے کہ ان کے مبنی بر اخلاق ہونے کے خیال کو ترک کر دینے کے باوجود ان سے لذت کی کثیر مقدار حاصل ہوتی ہے۔ اگر کوئی شعور کسی فعلِ صائب میں لذت حاصل کر سکتا ہے تو اس کے معنے یہ نہیں ہیں کہ اس کو بجز لذت کے کسی اور چیز کی پروا نہیں ہے۔ اگر وہ فرض یا قبیلہ یا عائلہ یا کسی فردِ انسان کی بے لوث محبت کی سطح پر نہیں پہنچا ہے تو کم از کم اس میں اجتماعی استحسان یا دیگر معاشری اغراض و ہیجانات سے متاثر ہونے کی صلاحیت کا موجود ہونا لازمی ہے۔ اور انانی لذتیت کی رو سے ان کی توجیہ اسی قدر دشوار ہے جس قدر کہ نفس فرض کی خاطر فرض کی محبت کی توجیہ ہے۔ اور یہ معاشری ہیجانات و اغراض عموماً جماعت کی بے لوث خواہشوں پر قطعی دلالت کرتے ہیں

جن سے کسی فعل کے صائب ہونے کا خیال پیدا ہوا ہے۔ اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ جماعت کی پسند یا ناپسندی محض ذاتی اغراض پر مبنی ہے تو بھی اس جماعت کے ایسے مذموم سمجھنے سے کسی ایسے شعور کی لذت کم نہ ہوگی جس کو مدح و ذم کی پرواہی نہ ہو۔ میکڈوگل اور زیادہ باریکی کے لحاظ سے ہیوم کے سے معلمین اخلاق کا میلان اس طرف ہے کہ اخلاقی کردار کے محرک کو گرا کر محض خود نمائی کا مرادف قرار دیں۔ لیکن خود نمائی بے لوث خواہش کی ایک اچھی سے اچھی مثال ہو سکتی ہے جب کہ وہ اس غول دار جبلت کی سطح سے بلند ہو جائے جو ادنیٰ حیوانات میں مشترک ہے۔ اور انجام کار اسی سے لذتی تحلیل کے خلاف ثبوت بہم پہنچتا ہے۔

۵

اب میں کسی قدر تواردو کے خوف کے باوجود اُن عناصر صداقت کو پیش کرنے کی کوشش کروں گا، جو میری رائے میں نفسیاتی لذتیت کے نظریے میں داخل ہیں۔ نیز بعض اُن مبالغوں کے خلاف احتیاطی تدابیر اختیار کی جائیں گی جو بعض دفعہ اس موقف کے قبول و اختیار میں معاون ثابت ہوئے ہیں۔

(۱) یہ ایک امر واقعہ ہے کہ ہر طلب کی تسکین سے ضرور لذت حاصل ہوتی ہے اور اس لیے تکمیل خواہش سے پیشتر ہی تصور میں اس کی خوشگواری کا خیال پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ وہ صداقت ہے جو لذتی نفسیات کے تمام مبالغوں اور غلط بیانیوں کی تہ میں موجود ہے۔ نفسیاتی لذتیت کا حامی شہادت کی توجیہ اس طرح کرے گا کہ جام شہادت پینے والے شخص کو لذات شہادت کا ذوق ہے۔ بلاشبہ ایک جاں فروش کو اس خیال سے لذت حاصل ہوگی کہ

لہ اگر کسی شخص کو اجتماعی استحسان کے آخری نتایج کا خوف لگا ہوا ہو تو ہمیں واقعی اس کی نسبت یہ نہ کہنا چاہئے کہ وہ خالص زندہ ضمیری کی محرکات کے مطابق عمل کرتا ہے۔

وہ ایک مقدس مقصد کے لیے اپنی جان کھو رہا ہے۔ نیز اِس بات کا بھی احتمال ہے کہ جب تک اُس کے گرد و پیش کے بھڑکتے ہوئے شعلوں کے اندر اُس کے شعور میں یہ خیال باقی رہے کہ اس نے اس کی تکمیل میں اپنی بساط کے موافق حصہ لیا ہے اس کے لیے ضرور باعثِ لذت ہو۔ لیکن تم اِس فعل کی توجیہ لذت سے نہیں کر سکتے (اگر ترتیبِ معکوس کے متعلق ہمارے اعتراض کو سر دست نظر انداز کر دیا جائے)[1] بشرطیکہ تم یہ حجت نہ پیش کرو کہ تشفیِ خواہش سے جو لذت حاصل ہو رہی ہے وہ مقدار میں اُن آلام سے زیادہ ہے جو اثنائے تشفی میں پیدا ہو رہے ہیں، یا زیادہ ہونے کی توقع ہے عین اثنائے شہادت میں بھی اگر اس خیال کو کہ مقصد پایۂ تکمیل کو پہنچ چکا ہے یا یہ کہ اُس کی تکمیل میں حتی الامکان حصہ لیا گیا ہے اس نیم بسمل کی تمام شعوری کیفیات سے مجرد کر کے دیکھا جائے تو بے شک خوش گوار ہوگا۔ لیکن یہ چیز اس خیال سے بالکل مختلف ہے کہ خود جل مرنے کا فعل بحیثیت مجموعی خوش گوار ہے، یا یہ کہ یہ شخص شہادت کی مصیبت اس لیے برداشت کر رہا ہے کہ ایک پر سکون اور بے لوث تبصرے نے اس کو قایل کر دیا ہے کہ لذت بالآخر الم پر غالب آ کر رہے گی۔ بلکہ اس کے برعکس یہ ثابت ہوتا ہے کہ تکمیلِ مقصد میں سعی کرنے کے خیال میں اس قدر دلکشی تھی کہ وہ اُس خوش گواری پر غالب آگئی جو اس کی خوش و خرم اور آسودہ حال زندگی کی ترک کردہ کشش سے حاصل تھی۔ اگر کسی شخص کو جو لذتوں کے ہر پہلو یا اخلاقی خصوصیات سے کلیتہً بے پروا ہو اس کی تخمین کا کبھی خیال آئے تو وہ زندگانی کی لذتوں کو مقدار میں شہادت کی لذتوں سے کہیں زیادہ پائے گا۔[2] ارسطو کی چشمِ بصیرت پر یہ حقیقت بہت اچھی طرح واضح تھی۔ وہ ہم سے کہتا ہے کہ ایک بہادر انسان کو شجاعت کے کام میں لذت ملتی ہے۔ لیکن جو

---

[1] ہم لذت کے قربِ زمانی کے مسئلے کو نظر انداز کر سکتے ہیں؛ کیونکہ بظاہر تجربے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر ہم آیندہ پیش آنے والی کسی خوش آئند ہونے کی مسرت کو فرض بھی کر لیں تو جیسے ہی ہم اُس واقعے سے قریب ہوتے جائیں گے، اُس کی مسرت میں کوئی کشش و جاذبیت باقی نہیں رہے گی۔

آلام اس کے ہمراہ ہوتے ہیں اُن کے مقابلے میں لذت کی مقدار اس قدر کم ہوتی ہے کہ عام اذہان کے لیے یہ پتا چلانا سخت دشوار ہے کہ ایک جاں بلب مبارز کی آخری کش مکش میں بھی کچھ لذت ہے۔ فی الجملہ ایسی موت دردناک معلوم ہوتی ہے جس کا تجربہ اکھاڑے میں رزم آرائی کرنے والے پہلوان کو ہوتا ہے، اگرچہ وہاں بھی انعام و اکرام کا خیال بے شبہ حصولِ لذت کا ایک ذریعہ ہے۔

(۴) اس کے علاوہ یہ امر تسلیم کرلیا جائے گا کہ ہر چند تشفیٔ خواہش کی خوش گواری، جس کی تصویر اوپر کھینچی گئی ہے، خواہش کی توجیہ سے قاصر ہے تاہم اس کو اور قوی بنا دیتی ہے۔ جب تک علم کی بے لوث محبت کے منفرد شے کو نہ مان لیا جائے اکتسابِ علم کی لذت کے معنے سمجھ میں نہیں آسکتے۔ لیکن جب ہم اس شوق سے مجبور ہو جاتے ہیں یا اور محرکات کا اشتراکِ عمل ہماری مساعدت کرنے لگتا ہے تو ہم واقعی کچھ علم حاصل کرلیتے ہیں اور یہ عمل اکتسابِ لذت میں برابر اضافہ کیے جاتا ہے اور شوق بھی بے شبہ بڑھتا جاتا ہے۔ جیسا کہ جب کوئی متوقع لذت مقدار میں توقع سے کم ثابت ہوتی ہے تو اس میں بتدریج تخفیف ہونے لگتی ہے۔ مثالِ بالا میں یہ بات ثابت کرنا دشوار ہے کہ اکتسابِ علم کی مجرب لذت سے جو بھی محبت ہوتی ہے وہ کس حد تک ایک محرک کی حیثیت سے علم کے قدرتی شوق کی قائم مقام بن سکتی ہے۔ تاہم اس میں ایک حد تک اس کی قابلیت ضرور ہے۔ ممکن ہے کہ ایک طالب علم بتدریج کتابی کیڑا بن جائے۔ اور اس کے برخلاف ایک نوعمر لڑکا عام طور پر کچھ نہ کچھ جاننے کے شوق میں اپنی درسی زندگی شروع کرتا ہے لیکن ہو سکتا ہے کہ جیسے جیسے اس کو اس کام میں دشواری کا تجربہ ہوتا جائے ویسے ویسے اس کے شوق میں کمی واقع ہو یا اس کا شوق اس وجہ سے کم ہوتا جائے کہ اس کو کھیل اور ورزش وغیرہ دلکش معلوم ہوتے ہیں یا اس کے ہم سبق ان چیزوں کو قابلِ ستائش سمجھتے ہیں یا یہ کہ خود استاد کھیلوں کے ماہر طلبہ کو اچھی نظر سے دیکھتے ہیں۔ اس سے بھی ایک اور صداقت کا انکشاف ہوتا ہے جس کا اگر عہدِ حاضر کے مخالفینِ لذتیت نے انکار نہیں کیا تو کم سے کم اس کو نظر انداز تو ضرور کردیا ہے لیکن ارسطو نے اس کو نہایت واضح طور پر سمجھ لیا تھا۔ اس کا قول ہے کہ یہ بات درست نہیں ہے جس کو

فلاطونیین صحیح سمجھتے ہیں، کہ لذت فعلیت میں مزاحم ہوتی ہے، ایک غیر متعلق لذت سے بے شک ایسا ہو سکتا ہے کہ وہ کسی فعل میں مزاحم ہو۔ مثلاً کھانے کی لذت ذہنی فعلیت میں ہارج ہوتی ہے اور اس لیے جب اداکاری یا تماشا گری بے لطف ہو تو تماشا گاہ میں لوگ مٹھائی کھانے میں مصروف ہو جاتے ہیں۔ مگر جب تماشائی کھیل میں دلچسپی محسوس کرتے ہیں تو کھانا پینا بند کر دیتے ہیں۔ لیکن ایک خاص اور موزوں لذت ہماری فعلیتوں کو اور تہیج کرتی اور ان کو مستحسن اور زیادہ دیرپا کر دیتی ہے۔ پس جیسا کہ ارسطو نے کسی اور جگہ اشارہ کیا ہے ہمارا کام سب سے اچھا وہی ہوتا ہے جس میں لذت شریک ہو۔

(۳) اس اصول کو اس وقت اچھی طرح مدنظر رکھنا چاہیے جب کہ "بے لوث" خواہشوں کے مسئلے کا انطباق جیسا کہ بٹلر نے پہلی مرتبہ کیا تھا، بری، اوسط، اور اچھی خواہشوں پر کیا جائے۔ کسی چیز کی خواہش اور اس سے پیدا ہونے والی لذت کی خواہش میں کوئی قطعی حد فاصل نہیں قائم ہو سکتی۔ ایک خواہش دوسری خواہش کی سرحد میں داخل ہوتی ہے اور اس کو اپنے رنگ میں رنگ لیتی ہے۔ ممکن ہے کہ ہمارا ذہن کسی چیز کی طلب خاص ہے، جس کی خاطر ہمیں ہر چیز کی قربانی پر آمادہ ہونا پڑتا ہے ایک ایسی طلب کی طرف آہستہ آہستہ منتقل ہو جو کسی چیز میں محض اپنی تشفی کی خاطر دلچسپی پیدا کر لیتی ہے، اور اسی اثناء میں اس کو یہ احساس بھی ہو کہ ہم لذت کو بہ آسانی فراموش کر سکتے ہیں یعنی ذہن میں ایک ایسی حالت پیدا کر لیتے ہیں جس کی عمدہ مثال "چوبی گھوڑے کی سواری" کے عام کھیل میں ملتی ہے جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، فطرت انسانی کے نہ صرف بدترین جذبات بلکہ بہترین جذبات بھی صحیح معنی میں "بے لوث" ہوتے ہیں۔ لیکن یہ ماننا پڑے گا کہ اعلیٰ ترین خواہش کی "بے لوثی" جس قدر خالص ہوتی ہے اتنی ادنیٰ خواہش کی بہت کم ہوتی ہے۔ کیونکہ اعلیٰ ترین مفہوم میں "بے لوثی" اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اس کو واضح اور اطمینان بخش تیقن ہے کہ باوجود کہ لذت غائب ہے وہ اس لفظ کے لذتی مفہوم میں ایک شخص کی دلچسپی سے بدستور وابستہ رہتی ہے۔ لیکن بدترین خواہشوں کے ساتھ شاید ہی ایسا ہوتا ہو۔ جو شخص جذبے کا بری طرح شکار ہو اگر ہمیشہ نہیں تو اکثر "اپنے نفس کو یوں ترغیب دلائے گا" کہ اس کی تشفی لذتی نقطۂ نظر سے ضرور قابل قدر رہے۔

اس کے علاوہ جو شخص برے جذبے کی تکمیل کر کے نقصان برداشت کرتا ہے وہ ایسا لذتِ نفس کے لیے نہیں کرتا بلکہ خود اپنے ہیجانات کی تسکین کے لیے۔ ایک خارجی معروض مثلاً دشمن کی موت وغیرہ کی خواہش بے شبہ کسی کا مقصد ہو سکتا ہے، لیکن اس معروض کی نسبت اس کی ذاتی خواہش ہی نے اس کو غایت بنا دیا ہے۔ اور اس میں کچھ شک نہیں کہ اس خواہش کی خواہ وہ ممکنہ خواہشوں کے تقابل کا نتیجہ نہ بھی ہو، اکثر یہ وجہ ہوتی ہے کہ وہ زیادہ انانی یا زیادہ حیوانی نوعیت کی دوسری خواہشوں اور ہیجانوں کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے، مثلاً ضرر، جبلی رشک، وغیرہ کی یاد۔ اس کے برخلاف ممکن ہے کہ ایک غیر شخص کے بہبود یا کسی مقصد کی تکمیل کے لیے ایک نیک انسان کا ایثار خالص عقلی نوعیت کا ہو، جس کو وہ فی نفسہ اچھا سمجھتا ہے۔ یہ معروض اس کو عقل و غور کی بنا پر پسند آتا ہے یا مرغوب معلوم ہوتا ہے نہ کہ صرف بحیثیت ایک منفرد انسان کے جس میں جذباتِ نفسانی اور ہیجانات داخل ہیں، جو اپنی ہی تشفی و تسکین کا مطالبہ کیے جاتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ جذبہ ایک برے انسان کو اس کے صحیح مفاد بحیثیت مجموعی، سے غافل کر دے۔ لیکن وہ کبھی اپنے نفس اور ہیجانات کو نہیں بھلا سکتا۔ کلی یا نصب العینی اغراض میں اپنی ذات کو نظر انداز کر دینے کا امکان اس میں اور بھی کم ہوتا ہے۔ اس وجہ سے ایک برے شخص کے بے لوث، ہیجانات میں اور ایک بہترین انسان کی خالص و بے نفس، خیر طلبی میں اہم نفسیاتی اور اخلاقی فرق ہے۔ اور اس افراط و تفریط کے درمیان حقیقت میں بے لوثی، کے متعدد مدارج ہیں۔ اگر ایک بے لوث

[1] سل نے اس مسئلے پر بڑی مبسوط بحث کی ہے (Einleitung die Moralwissenschaft) کہ خالص انانیت یا خالص اخوانیت کا واضح تخیل قائم کرنا کس قدر ناممکن ہے۔ وہ ثابت کرتا ہے کہ کس طرح جبلتوں، خواہشوں، اور جذبوں میں جن کی تکمیل کو ایک شخص اپنے ذاتی خیر یا دلچسپی، یا لذت کے متماثل سمجھتا ہے ہمیشہ بعض ایسے بھی داخل ہوتے ہیں جن کا مبدا، اجتماعی اغراض ہیں، اور جن میں کوئی نہ کوئی اخلاقی عنصر شامل ہوتا ہے، اور پھر ایک نہایت اعلیٰ درجے کا اخوانی آخر اپنے ہی ہیجانات کی

خواہش سے ہماری مراد ایک ایسی چیز کی خواہش ہو جو نہ صرف ہماری خواہش کی غایت ہے بلکہ بجائے خود ایک غایت ہے جس کو ہم خالص معروضی اسباب کی بنا پر

بقیۂ حاشیہ صفحۂ گزشتہ تشفی کا باعث ہو رہا ہے جس میں اس کی ذات کو تشفی حاصل ہو رہی ہے۔
مجھے یہ قول نہایت درست اور اہم معلوم ہوتا ہے کہ انانی اور اخوانی ہیجانات آپس میں اس طرح ملے جلے ہیں کہ ایک کو دوسرے سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا بہت کم خواہشیں ایسی ہوں گی جو کلیتہً اخوانی یا انانی نوعیت کی ہوں ہم صرف ان کی کم و بیش اخوانی یا انانی خصوصیت کا ذکر کر سکتے ہیں۔ جو محرکات ایک متوسط درجے کے انسان کو اپنے پیشے میں ہمہ تن مصروف ہونے پر مجبور کرتے ہیں ان کو نہ تو ہم خالص خیر انام کی خواہش میں داخل کر سکتے ہیں اور نہ خالص ذاتی مسرت یا ترقی کی خواہش میں۔ اس کا پیشہ اس کے حق میں ایک غایت بن گیا ہے لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی ذات میں وہ اغراض بھی داخل ہیں جو زیادہ تر انانی نوعیت کی ہوتی ہیں اور وہ محرکات بھی جو زیادہ تر اخوانی نوعیت کے ہیں لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ میں یہ بھی نہیں سمجھتا کہ اس حقیقت سے انکار ہو سکتا ہے کہ ایک شخص خالص انانی محرکات سے عمل کرے جو اس حد تک ارادی طور پر اپنے ہیجانات کی تشفی کے لیے ساعی ہو جس حد تک کہ اس کو یہ خیال ہو کہ وہ فی الجملہ اس کی لذت کا موجب ہوں گے۔ یہ امکان ان میں سے بعض ہیجانات کے معاشری اسباب، یا اجتماعی میلانات سے متاثر نہیں ہوتا۔
ایسے ہی ایک ایسے خالص اخوانی کا تخیل قائم کرنا سخت دشوار ہے جو اپنی غرض کو کلیتہً دوسروں کی اغراض کے ماتحت کر دے۔ کیونکہ اس انسان کی اخوانیت ہی سے یہ صادق آتا ہے کہ وہ اپنے اغراض و مقاصد کو دوسروں کے اغراض و مقاصد کے ساتھ اس طرح ملا جلا دیتا ہے کہ شعور میں ان کو بالکل جدا جدا رکھنا بہت دشوار ہے۔ بجز ان صورتوں کے جہاں دوسروں کے اغراض و مقاصد میں اور اس کی اخوانیت کے قطع نظر اس کے ذاتی اغراض و مقاصد میں صریحاً تضاد کامل ہو۔
لیکن جہاں زندگی یا زندگی کو قابل قدر بنانے والی اشیا کا ایثار کیا جاتا ہے تو اس بات سے کہ ممکن ہے کہ ایثار کرنے والا غور و فکر کے بعد اس ایثار کو اپنے لیے باعثِ خیر سمجھے اس خواہش کی انانی نوعیت مفقود نہیں ہو جاتی۔ بشرطیکہ مطلوب کی خواہش محض اس کے خیر کا ایک ذریعہ نہ بنے خواہ یہ خیر مسرت پر مشتمل ہو یا کسی اور شے پر زندگی کی بحث میں صرف اتنی صداقت ہے کہ اکثر افراد انسان کے معمولی محرکات نہ تو خالص اخوانی ہوتے ہیں اور نہ خالص انانی۔

خیر تصور کرتے ہیں، تو اس صورت میں ہم یہ حکم لگانے پر مجبور ہیں کہ ایسی بے لوث خواہش صرف اچھی خواہشوں کی مثال ہی میں ممکن ہے۔ بُری خواہشیں اور بُرے میلانات اس خالص سلبی مفہوم میں 'بے لوث' ہو سکتے ہیں کہ وہ لذت بحیثیت لذت کی خواہشیں نہیں ہیں۔ غیر شخص یا اشخاص کی بہبود کی خواہشیں زیادہ صحیح معنیٰ اور بلند تر مدارج میں زیادہ 'بے لوث' ہوتی ہیں لیکن بے لوثی کا سب سے اعلیٰ درجہ اسی وقت حاصل ہوتا ہے جب کہ خواہش کی چیز میں ایک اخلاقی یا کلی عنصر داخل ہو اور ایک فرد نہ صرف ایک فرد کی حیثیت سے اُس کا خواہاں ہو جس کو اتفاق سے فلاں فلاں چیز کی خواہش ہے، بلکہ ایک عقلی وجود کی حیثیت سے جس کا مقصود ایک ایسی چیز ہے جس کو اس کی عقل نہ صرف اسی کا خیر بلکہ خیر مطلق قرار دیتی ہے۔

(۴) اب تک جو کچھ بحث ہوئی ہے اُس سے متضمن ہوتا ہے کہ ہر چند صرف لذت ہی واحد معروض طلب نہیں ہو سکتی لیکن یہ ممکن ہے کہ محض لذت کی بھی خواہش کی جائے اگرچہ محض لذت سے بعض معمولی افعال کی بھی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ انسانی زندگی میں اکثر جگہ وہ بطور محرک پائی جاتی ہے اس سے اکثر صاف طور پر انکار نہیں کیا جاتا تاہم بہت سے متعلمین اخلاق ایسے ہیں جو لذت کے خلاف جوش اور ولولے میں یا تو اس سے تجاہل برت جاتے ہیں یا اس کی تاویل کر دیتے ہیں مثلاً بٹلر کسی ایسی لذت کی خواہش کے وجود کا بالکل قائل نہیں ہے جو (الف) جبلی محرکات یا جذبات سے الگ ہو یا جس میں خاص مقاصد کے حصول کی تحریک نہ پائی جائے یا (ب) بحیثیت مجموعی کوئی شخص اس کو اپنی غرض قرار نہ دے۔ وہ خواہ اس دعوے میں حق بجانب ہو یا نہ ہو کہ بھوک غذا کی بے لوث خواہش ہے لیکن بھوک لذیذ کھانوں کی خواہش سے تو صاف طور پر متمایز ہے۔ اگر ایک امیر سیر ہو چکنے کے بعد بھی بے تمیزی کے ساتھ برابر کھاتا چلا جائے تو وہ ضرور گرویدۂ لذت ہے اور یہ لذت بھوک کے جذبے سے اسی قدر الگ ہے جس قدر کوئی بالجملہ اُس کی ذاتی غرض کے معقول مفہوم سے۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر غرض کا لازمی مفہوم لیا جائے تو مجموعی طور پر ایک شخص کی خواہش جو وہ اندازہ کرنے کے بعد قائم کرتا ہے محض ترقی یافتہ اور قابلِ تامل شعور میں موجود اور بلا واسطہ لذت کی خواہش سے قابل توجیہ

ہوسکتی ہے۔ عام لذت کا تصور اُن متعدد جزوی لذات کی تجرید سے حاصل ہوتا ہے جن کی عام طور پر خواہش کی جاتی ہے لیکن تجربے سے معلوم ہو چکا ہے کہ بیک وقت وہ تمام لذات حاصل نہیں ہو سکتیں۔

(۵) اگر عہدِ حاضر کے مخالفینِ لذتیت نے صاف طور پر لذت کی تمام خواہشوں کی تاویل کر کے اس کو مسترد نہیں کر دیا تو ان میں سے بعض نے یہ تو ضرور کیا ہے کہ ایک کثیر سے کثیر 'مقدارِ لذت' یا 'مجموعۂ لذات' کی خواہش کے امکان ہی سے انکار کر دیا ہے۔ پروفیسر ڈی ہیج۔ گرین نے مجموعۂ لذات کی خواہش کے امکان سے انکار تو کیا لیکن یہ معلوم کرنا دشوار ہے کہ ایسا کن اسباب کی بنا پر کیا بجز اس ایک نمایاں لیکن بے محل حقیقت کے کہ لذات سے بحیثیت ایک مجموعے کے لطف نہیں اٹھا سکتے[۱] ایسی دلایل یقیناً لاطائل لفظی حجت پر مبنی ہیں۔ اسی طرح تم کہہ سکتے ہو کہ مجھ میں موسیقی کا شوق ہی نہیں پیدا ہو سکتا کہ میں مختلف آوازوں کو بیک وقت جوڑ کر ان سے نغمے کی ہم آہنگی پیدا کرنے سے قاصر ہوں۔ کیونکہ اگر سروں کو جدا جدا کر لیا جائے تو نغمہ بھی باقی نہیں رہتا۔ اگر میں یہ کہوں کہ مجھے ایک مجموعۂ لذت کی خواہش ہے تو حقیقت میں اس سے میری مراد یہ ہوتی ہے کہ جتنی زیادہ لذت ممکن ہو حاصل کروں۔ یعنے ایسی لذت جس میں زیادہ سے زیادہ اشتداد و امتداد ممکن ہو۔ میرے خیال میں یہ غایت جہاں تک کہ اس کا تعلق ہے ہر اعتبار سے قابلِ فہم ہے۔ اخلاقی معیار کا یہ تعین کس حد تک اخلاقی شعور کے حقیقی مطالبات کے حق میں غیر المکتفی ہے اس پر صفحاتِ ذیل میں غور کیا جائے گا۔ یہاں صرف اتنا بتا دینا کافی ہے کہ میری رائے میں لذتی اخلاقیات سے اس بنا پر اختلاف کرنا ناممکن ہے کہ اس کی غایت ناممکن یا ناقابلِ حصول ہے' یا لذتی نفسیات سے ان اسباب کی بنا پر کہ وہ جس محرک کو انسانی کردار کے واحد محرک کی حیثیت سے پیش کرتی ہے وہ اصل میں ناممکن یا معدوم ہے۔ تاہم یہ سوال اس قدر اہم ہے کہ اس کی زیادہ مکمل بحث کے لیے ایک جداگانہ باب مختص کیا جائے گا[۲]

---

[۱] دیکھو سجوک کی (Methods of Ethics) طبع ششم ص ۱۳۴

[۲] دوسری کتاب باب ۱۔

(۶) شاید اب ایک ایسے اعتراض سے دوچار ہونے کا موقع آیا ہے جو عموماً اس محور پر گردش کرتا ہے جس کو "تضادیۂ لذتیت" کے نام سے پیش کیا جاتا ہے۔ اس کی رو سے یوں کہا جائے گا کہ "اگر مقصد حصولِ لذت ہے تو تمھیں لذت حاصل نہ ہوگی۔ لذت حاصل کرنا ہو تو اس کو بھلا دو۔" میں خاص حدود کے اندر اس تجربے کی صداقت کو تسلیم کرتا ہوں جس کی بنا پر یہ دعویٰ کیا گیا ہے۔ بے شبہ لذتی احصاء کو ہمارے شخصی کردار کے واحد رہنما کی حیثیت سے اختیار کرنے کے خلاف یہ ایک مضبوط دلیل ہے۔ لیکن خود لذتی احصار میں بھی اس تجربے کو ایک حد تک تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ میں نہیں سمجھتا کہ کبھی چھٹی سے لطف حاصل کرنے سے محض اس لیے قاصر رہوں گا کہ میں نے بہ احتیاط تمام غور کر لیا ہے کہ مختلف مقامات کے اخراجات اور فرحت بخشی کا موازنہ کرنے کے بعد[1] کس مقام کی سیر و سیاحت اختیار کروں۔ لیکن اگر میں متواتر یہی اندازہ لگاتا رہوں کہ آیا اس سیر و تفریح نے میری توقعاتِ لذت پوری کیں یا نہیں تو بے شبہ میں لذت سے محروم ہونے لگوں گا۔ مگر اس کے مدِ نظر میں نہیں سمجھتا کہ معمولی امور میں، یعنے یہ فرض کرتے ہوئے کہ تلاشِ لذت فرائض کے اعتبار سے معین ہے تاکہ ضمیر کی مخفی بے چینی ہماری مسرت کے ساتھ چھیڑ نہ کرے، یہ تضادیہ کوئی کام آئے گا۔ تجربے سے اس بات کا ثبوت نہیں ملتا کہ اگر لذت قبل از وقت مہیا ہو یا کسی خاص تدبیر سے حاصل ہو تو اس میں کمی ہو جاتی ہے[2]۔ میں نے کبھی یہ محسوس نہ کیا کہ اگر کھانا میری فرمائش سے

---

[1] جب تک میں حاصل شدنی لذت کا لحاظ نہ کروں خود اس کا بھی تصفیہ نہیں ہو سکتا۔ لذتی احصار فرض کے لیے جس قدر ضروری ہے اسی قدر لذت کے لیے بھی ہے۔ اگر یہ اصول صحیح ہوتا کہ لذت تدبیر اور جتن سے حاصل نہیں ہو سکتی تو ایک طبیب پر لازم ہوتا کہ اس مریض سے جو کثرتِ کار یا افکار کی وجہ سے پریشان حال ہو یہ واقعہ پردۂ اخفا میں رکھا جائے کہ وہ اس کے لیے جو سفر تجویز کر رہا ہے محض لذت کے لیے ہے۔ ممکن ہے کہ بعض اوقات یہ قابلِ خواہش ہو لیکن ان اشخاص کی مثال میں نہیں جن کی فطرت میں لذت کی نفرت داخل نہیں ہے۔

[2] نہ صرف یہ کہ تخمین سے لذت میں کمی نہیں واقع ہوتی، بلکہ اس کا بھی امکان ہے کہ عام لذت بخش زندگی کی خواہش کی تکمیل سے مزید لذت پیدا ہو۔ اس کو فان ہارٹمن نے جو یقیناً لذتی نہیں ہے

تیار کیا جائے تو اس سے اتنی لذت حاصل نہیں ہوتی جتنی کہ کسی اور شخص کے فرمائشی کھانے سے ہوتی ہے بعض صورتوں میں اگر کوئی چیز پیش از پیش حاصل ہو جائے تو اس سے خوشی میں یقیناً اضافہ ہوتا ہے، جیسا کہ چارلس لمب نے شکوہ کیا تھا کہ جس زمانے میں مرفہ الحالی نسبتہً بڑھ گئی تھی تماشا گھروں میں جانے اور کبھی کبھی چھٹیاں منانے سے جن پر وہ خود بھی کاربند رہتا، اس صورت میں کوئی لذت حاصل نہ ہوتی تھی جب کہ ہفتوں پہلے غور و فکر کے ساتھ ان کا خاکہ تیار کیا جاتا اور ان کی نسبت تدابیر اختیار کی جاتی تھیں[1]

٦

لذت کے موضوع کو پیچھے چھوڑنے سے پہلے ایک مزید توجیہ کا اضافہ کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ بے لوث خواہشوں کے وجود کو ان کے صحیح ترین مفہوم میں تسلیم کیے بغیر بھی لذتی نفسیات کو مسترد کرنا ممکن ہے۔ حالیہ زمانے تک بے لوث خواہشوں کے وجود سے (جدید فلاسفہ میں) خود لذتیین ہی کو انکار رہتا۔ پروفیسر گرین نے پروفیسر سجوک کے ساتھ اس موضوع بحث میں ٹیلر کے نہایت بین اصول کو بے کم و کاست تسلیم کر لیا ہے۔ نیز پروفیسر گرین کی تحریروں میں اس خیال کے ساتھ ساتھ ایک

بقیۂ حاشیہ صفحۂ گزشتہ۔ اچھی طرح ادا کیا ہے (eine zweite reflektierte Lust aus der Befriedigung des eudämonistischen Wollens, Ethische Studien p-137)
لیکن ساتھ ہی ساتھ میں سمجھتا ہوں کہ اگر وہ متلون مزاج نہیں ہے تو کم سے کم اس دعوے میں غلطی کا مرتکب ہوا ہے کہ تمام لذت کسی نہ کسی خواہش کی تشفی سے پیدا ہوتی ہے۔ کوئی مسرت ایسی نہیں ہے جو تشفی خواہش کے ساتھ وابستہ نہیں ہوتی حالانکہ وہ خود ہی تسلیم کرتا ہے کہ بعض وقت تکمیلِ خواہش کے وسایل سے بھی لذت پیدا ہوتی ہے۔

[1] ایلیا (Elia) کے آخری مضامین، قدیم چین،

یعنے وہ بعض دفعہ اس اور خیال بھی پایا جاتا ہے جس کو پہلے اصول سے کوئی ربط نہیں ہے۔ یعنے وہ بعض دفعہ اس اصول کا قائل نظر آتا ہے کہ ہر فعل میں "تشفیٔ ذات" کی جستجو موجود ہوتی ہے[1] لیکن اس کا "ذاتِ غیر زمانی" والا نظریہ بے شبہ اس بات کو دشوار بنا دیتا ہے کہ اصول "تشفیٔ ذات" اور عقیدۂ "بے لوث خواہشات" میں کس قسم کا ربط فرض کیا جائے۔ خواہشیں یقینًا فی الزمان ہوتی ہیں، اور معروضِ طلب کو مستقبل کی چیز فرض کرنا لازمی ہے اس وجہ سے یہ معلوم کرنا آسان نہیں ہے کہ ایک غیر زمانی ذات کی تشفی کردار کی محرک کس طرح ہو سکتی ہے، یا ہم ایک خاص زمان میں اس چیز میں کس طرح تغیر پیدا کر سکتے ہیں جو حدودِ زمان سے خارج ہو۔ یہاں (جیسا کہ اکثر اس قسم کے نظریوں کا حال ہوتا ہے) دوامی اور خارج از زمان میں کسی قدر پیچیدگی کا شبہ نہ ہونا دشوار ہے۔ لیکن میں اس مشکل کو نظر انداز کر کے "تشفیٔ ذات" کو مدِ نظر رکھنے کا صرف یہ مفہوم لے سکتا ہوں کہ میرا محرک میرے اپنے شعور کی ایک خاص آنے والی کیفیت ہے۔ اگر میں ہمیشہ اپنے ہی شعور کی آیندہ کیفیت کو مقصود بنائے رہوں تو میں ترقیٔ تعلیم یا اپنے پڑوسی کو فائدہ پہنچانے کی بے لوث کوشش میں ہرگز سرگرداں نہیں ہو سکتا۔ ورنہ اس صورت میں مجھے اپنے ہمسائے کے مفاد کی فکر محض اپنی ذاتی "تشفی" کا وسیلہ ہونے کی حیثیت سے ہوگی۔ یہ دونوں اصول باہم متضاد و متناقض اور غیر متوافق ہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ حالیہ مصنفین میں پروفیسر گرین کے مذہب کے پیرووں نے اس حقیقت کو سمجھا اور علانیہ طور پر اصول "تشفیٔ ذات" کو اختیار کر لیا۔ وہ انانیین تو ہیں لیکن لذتیت کے قائل نہیں ہیں۔ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ ہر فعل صحیح معنی اعلیٰ "دلچسپ" ہوتا ہے، اگرچہ میری دلچسپی میری کثیر سے کثیر لذت کے مساوی نہیں ہوتی۔ اس نوعیت کا اصول بھی نفسیات کی رو سے اتنا ہی غلط اور اخلاقی اعتبار سے اتنا ہی قابلِ اعتراض ہے جتنا کہ خود لذتی نفسیات[2]

---

[1] مقدمۂ اخلاقیات (Prolegomena To ethics) کتاب دوسری باب ۲ اور کتاب تیسری باب ۱۔

[2] جس تجزیے سے یہ پایا جاتا ہے کہ میں ہمیشہ اپنی ذاتی لذت کو پیش نظر نہیں رکھتا اسی سے یہ بھی ثابت

ایک خاص معنی میں ہر فعل یقیناً دلچسپ ہوتا ہے۔ مجھے کسی چیز (میرے پڑوسی کا فائدہ، حمایتِ تعلیم، ورزشی کھیل، وغیرہ) کی اس وقت تک پروا نہ ہوگی جب تک کہ مجھے اس سے دلچسپی نہ ہو لیکن میرا خیال ہے کہ اس حقیقت سے کبھی کسی نے انکار نہیں کیا۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ مجھے اپنی ہی خواہش متحرک کر سکتی ہے۔ میرے خیال میں سوال یہ ہے کہ آیا ہر فعل کی محرک میرے ذاتی شعور کی کوئی آئندہ کیفیت ہوتی ہے، یا کسی اور کے شعور کی، یا عالمِ خارجی کا کوئی واقعہ[1]۔ میری نظر میں پہلا دعویٰ اس بات کے مرادف ہوگا کہ کوئی شخص محض اس وجہ سے خیر طلب نہیں ہو سکتا کہ اس کے پڑوس کی فکر محض پڑوسی کی حد تک ہے بلکہ صرف اس لیے کہ وہ اس بات کو معلوم کرنا چاہتا ہے کہ اس کی ذات میں خیر طلبی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس کے ہمسائے کا مفاد ایک غایت کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک وسیلے کی حیثیت سے اس کے پیشِ نظر ہوتا ہے، یعنے خود اس شخص کی کسی روحانی کیفیت کے ایک وسیلے کی حیثیت سے خواہ اس کیفیت کو کتنا ہی زیادہ 'روحانی' یا اعلیٰ و ارفع سمجھا جائے۔ اس نوعیت کا مسئلہ میری نظر میں ایک بازغلبہ ہے زندگی کے اس قدیم 'نجاتِ روح' والے خیال کا جو اپنی بگڑی ہوئی صورت میں خالص انانی لذتیت سے بھی جو عریاں اور بے غیرت ہے، زیادہ آسانی کے ساتھ کریہہ اور نفرت انگیز بن سکتا ہے۔ لیکن ہم کو بحث اس سے ہے کہ آیا یہ اصول نفسیاتی اعتبار سے درست ہے یا نہیں۔ میری دانست میں یہ بھی اسی اعتراض کا ہدف بن سکتا ہے جس کو اس کے حامی لذتیت

بقیۂ حاشیہ صفحۂ گزشتہ۔ ہوتا ہے کہ ہمیشہ میری شئی ہی مدِنظر نہیں ہوتی۔ پہلی صورت کی طرح دوسری صورت میں بھی مجھے اس نوعیت کی شعوری انانیت سے انکار ہے جس کی رو سے انسانی انتخاب قضیۂ تکراری لفظی (Tautological proposition) کی حیثیت سے باقی رہ جاتا ہے (بجز اس ناقابلِ لحاظ مفہوم کے کہ میں باخبر ہوں کہ میری خواہش محض میری اپنی خواہش یا انیت ہے)۔ (بحوالہ Ethics of T.H.Green, Mr. Herbert, Spencer & J. Martineau صفحہ ۱۰۳)

[1] یقیناً اگر اس قسم کے واقعے میں کوئی قیمت ہو سکتی ہے تو اس کا اثر کسی نہ کسی شعور پر ہونا چاہیے، لیکن کوئی ضروری نہیں کہ فاعل واضح طور پر اس پر غور و فکر کرے۔ ممکن ہے کہ شمشونِ الجبار کی طرح کا کوئی بہادر

کے خلاف پیش کرتے آئے ہیں۔ اس میں بھی عکس توالی ہے۔ یہ اصول متوقع 'تشفی'
کو خواہش کی شرط قرار دیتا ہے، حالانکہ خواہش حقیقت میں 'تشفی' کی شرط ہے۔ اگر میں
اپنے ہمسائے کی مصیبت پر کسی طرح جنبش میں نہ آسکوں تاوقتیکہ مجھے یہ اطمینان نہ ہو
کہ اس فعل سے مجھ پر ایک اخلاقی رفعت کی خوشگوار کیفیت طاری ہوگی، تو اس
توجیہہ کے تمام امکانات کا کہ اس کیفیت کو کیوں پسندیدہ اور اخلاقی اعتبار سے
بلند مرتبہ قرار دیا جائے استیصال ہو جائے گا۔ جب تک کہ میں اپنے پڑوسی
کے خیر کو ایک ایسی چیز نہ قرار دوں جس کی مجھے فکر ہے' یا اس نے مجھ پر جو کچھ
اثر کیا ہے اس کے قطع نظر اس میں ذاتی قیمت ہے تو میرا فرض ہوگا کہ ذہن کی ایسی
کیفیت کو اچھا نہ سمجھوں جس کے لحاظ سے میں نے اس خیر میں مدد کی ہے یا کر رہا ہوں۔
مجھے جو چیز خیر معلوم ہوتی ہے وہ بعینہ میرے عمل کی بے غرضی ہے۔ اگر میں اپنے
ہمسائے کے بہبود کو اپنی اصلاح و تہذیب کا محض ایک ذریعہ تصور کروں تو میں بے غرض
نہیں ہو سکتا۔ مجھے اکثر صورتوں میں اس امر کا شبہ بھی نہیں ہو سکتا کہ ایسے افعال "کلیتہً"
اپنی ذات یا مجرد فرض کا خیال کیے بغیر وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ دوسرے انسان
کے فائدے کی خواہش بھی اپنے ذاتی فائدے کی خواہش کی طرح ارادے پر براہ راست
اور بلا واسطہ عمل کرتی ہے۔ اور جس حد تک کہ نکوئی یا فرض کا تاملی تصور محرک میں
داخل ہے، اس حد تک اخلاقی نکوئی یا فرض کی غایت کا نچوڑ ہی بعینہٖ یہ ہے کہ کسی
کام کو محض اس لیے کر گزرنا چاہیے کہ عقل اس بات کا اندازہ کیے بغیر ہی کہ ہمارے
آیندہ شعور پر اس کے اثر و نفوذ کی کیا کیفیت ہوگی اس کو قبول کر لیتی ہے۔

کسی چیز کے عقلی ہونے کا تخیل ارادے پر جو بلا واسطہ اثر کرتا ہے اس کی
بہترین مثال شاید ان صورتوں میں ملتی ہے جہاں نہایت اہم اخلاقی مقصد خطرے میں
نہ ہو۔ جس شخص کو براڈشا سے دلچسپی ہو وہ محسوس کرتا ہے کہ بعض ٹرینوں کا انتظام
ناقص اور بیہودہ ہے۔ اس کو اس نامعقول انتظام سے بے لوث نفرت ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ۔ اپنی جان کے معاوضے میں دشمنوں اور ان کے بتکدے کی تباہی کا خواہشمند ہو،
بغیر اس کے کہ اپنے ملک کے باشندوں کے اطمینان "تشفی" کا واضح طور پر خیال کرے۔

وہ اخبارات یا کمپنی کے مہتمم عبور و مرور (traffic manager) کو ایک گم نام چٹھی لکھتا ہے۔ اس کو اس تدبیر سے اپنی شہرت مقصود نہیں ہے اور نہ وہ اس کمپنی کے توسط سے دوبارہ سفر کرنا چاہتا ہے۔ اور نہ اس کو یہ خیال ہے کہ اس کی وجہ سے تشفئ ذات یا سیرت کی اصلاح و ترقی میں آئندہ تقویت پہنچے گی۔ بلکہ محض ایک چیز کا لغو ہونا اور جیسا کہ ہونا چاہیے ویسا اس کا نہ ہونا ہی ایک انسان کے لیے اس کی اصلاح و درستی کا کافی سبب ہوتا ہے۔ اگر تم کہو کہ اس چیز کے درست حالت میں نہ ہونے سے وہ "بے چین" ہے اور یہی بے چینی اس کو جنبش میں لا رہی ہے تو تم بے شبہ پھر عکس توالی کی اسی غلطی میں مبتلا ہو رہے ہو جس کا مرتکب لاک بھی ہوا تھا[1] تم خواہش (اور متعاقب عمل) کی توجیہ بے چینی سے کر رہے ہو، حالانکہ اصل میں خواہش بے چینی کا باعث ہوتی اور اس کی توجیہ کرتی ہے۔

بے شبہ یہ بات بلا تامل تسلیم کر لی جائے گی کہ جب کسی چیز کو ایک مرتبہ خیر سمجھ لیا جائے، یعنے ایک ایسی شے جو ہماری دلچسپی کا باعث ہوتی ہے تو اس شے کے حصول میں جو اخلاقی خیر مضمر ہے اس کو اپنی ذات کے لیے حاصل کرنے کی خواہش حصول شے کی خواہش میں شامل ہو کر مخلوط ہو جاتی ہے جس طرح تشفئ خواہش کی لذت کا تجربہ خود اس خواہش پر ردِ عمل کرتا اور اس کو تقویت پہنچاتا ہے اسی طرح اعلیٰ ترین خواہشیں اس بات پر مشتمل ہیں کہ ایک انسان کسی نصب العینی مقصد یا دوسروں کے فائدے کی کسی اور صورت میں ہمہ تن مصروف ہو جاتا ہے۔ ہماری شخصی نکوئی کی تمنا

---

[1] مضمون (Essay, Book 11) دوسری کتاب باب ۲۱ فصل ۳۰۔ جس حد تک لاک (جیسا کہ اس کا رجحان پایا جاتا ہے) "خواہش" اور "بے چینی" (Uneasiness) کو باہم ایک قرار دیتا ہے وہ اس تنقید کا نشانہ نہیں بن سکتا اور واقعہ یہ ہے کہ کوئی شخص اس سے زیادہ ایقان کے ساتھ نہیں بتا سکتا کہ وہ "خیر" کی زیادہ مقدار نہیں ہے (حالانکہ سمجھا یہی جاتا ہے" (فصل ۳۵) جو ارادے کو پختہ کرتی ہے۔ لیکن وہ جس حد تک ازالۂ الم یعنے مسرت کی جانب سب سے پہلا اور ضروری قدم اٹھانے کو محرک قرار دیتا ہے (یعنے اس مسرت کو جو ہمارے تمام افعال میں ہمارا مقصود ہوتی ہے فصل ۳۶) اس حد تک وہ مثالذتی نفسیات کے زیر اثر معلوم ہوتا ہے۔

اس خواہش کے ساتھ مخلوط ہو کر باعث تقویت ہوتی ہے کہ دوسروں کو بھی فائدہ پہنچے یا ان کی نصب العینی غایت حاصل ہو۔ نیک بننے کی خواہش اور نیک عمل کرنے کی خواہش میں امتزاج واقع ہوتا ہے۔ ایک طرف شخصی تقدیس کی خواہش اور دوسری طرف معروضی دلچسپیوں کے حصول کی خواہش جس تناسب سے بہترین افراد کے محرکات زندگی میں داخل ہوتی ہے وہ غالباً عجیب ترین سیرت والوں میں بھی بیحد مختلف ہوتا ہے۔ اور عملی نقطۂ نظر سے غالباً زیادہ احسن یہ ہے کہ دونوں عناصر موجود ہوں۔ جو شخص صرف افراد اور ان کے مقاصد میں دلچسپی لیتا ہے ممکن ہے کہ وہ اخلاق کے ان پہلوؤں اور شعبوں سے بے خبر رہے جن کو حقیقت میں سب سے زیادہ اجتماعی اہمیت حاصل ہے۔ اور جو شخص محض اپنی روحانی کیفیت کا خیال رکھتا ہے اگر وہ جماعت کی مخالفت پر کمر نہ باندھے تو ممکن ہے کہ کم سے کم غیر صحت بخش مطالعۂ باطن میں مبتلا ہو جائے۔ سیرت کے یہ دونوں پہلو یکطرفہ ہیں۔ اگر ہمیں سیرت کے ان دو پہلوؤں میں سے کسی ایک کو انتخاب کرنے کی ضرورت پیش آئے تو اس شخص کو ترجیح نہ دی جائے گی جو جان بوجھ کر اپنے خاندان اور مفلس و بدنصیب ہمسایوں کو اپنی روحانی ترقی کا آلۂ کار بنانا چاہے، یا یہ خیال کرے کہ ان کے ذریعے سے اکتساب فضیلت کا موقع بہم پہنچے گا۔ بعض اخلاقی مسائل، جن کی طرف ہم نے یہاں اشارہ کیا ہے اس قابل ہیں کہ دوبارہ ان کی طرف توجہ کی جائے۔ میں اس اثنا میں اس امر کے اعادے پر قناعت کرتا ہوں کہ خالص نفسیاتی اعتبار سے یہ نظریہ کہ ہر خواہش شخصی خیر کی خواہش کی ایک صورت ہے[1] ہر اس اعتراض کا مستحق ہے جو اس کے پیش کرنے والوں نے لذتی نفسیات کے خلاف اتنے وثوق اور سختی کے ساتھ پیدا کیا ہے۔ اخوانی اور دیگر اعلیٰ خواہشوں کی تشفی کو ہم اپنا ذاتی خیر سمجھنے لگتے ہیں۔ کیونکہ ہم

---

[1] اس موقع پر جس اصول پر تنقید کی گئی ہے اس کی نسبت بعض مصنفین کے خیالات کا اظہار کیا جائے گا۔ مسٹر فیر برادر (Mr. Fairbrother) کا یہ خیال درست ہے کہ گرین کا خیال ہے (فلسفۂ ٹی ایچ گرین صـ ۴۲) کہ غایت ہمیشہ ایک نہ ایک صورت میں "شخصی خیر" پر مشتمل ہوتی ہے..... انسان ہمیشہ اپنی ذاتی تشفی کے

اس خیر کی جستجو میں ہیں جو ابتداءً ایک ایسے خیر کی حیثیت سے پیش نظر ہوتا ہے جس کو ہماری ذات سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

بقیۂ حاشیۂ صفحۂ گزشتہ یہ تسلی اسی تخیل سے متحرک ہوتا ہے لیکن وہ اُن تمام عبارتوں سے واقف نہیں ہے جن میں اس کے خلاف میلانات پائے جاتے ہیں۔ ٹکوگر کے پادری (ڈاکٹر ڈبی آرسی) نے اس اصول میں ایک اور خصوصیت کو داخل کر دیا ہے کہ کسی خواہش کی غایت کوئی خارجی چیز نہیں بلکہ متعلقہ فعلیت ہوتی ہے۔ (Short Study of Ethics, 2nd Ed. P. 158) مسٹر براڈلے کا سابقہ اصول جو باوجود اس کے کہ زیادہ مبہم ہے اس سے ملتا جلتا ہے کہ کسی ایسی چیز کی خواہش نہیں پیدا ہوتی جو ہماری ذات سے متوافق نہ ہو۔ اور ہم کسی چیز کو اپنا مقصد نہیں بنا سکتے جب تک کہ ہم اس میں خود اپنی ذات کو مقصد نہ بنائیں (Ethical studies, p. 62) اسی طرح پروفیسر مور ہیڈ یہ استدلال کرتا ہے کہ ایک شخص اپنے پڑوسی کے خیر کی محض اس حیثیت سے خواہش کر سکتا ہے کہ خود وہ بھی اس سے متاثر ہے محض اس وجہ سے کہ اس کا خیر میرے اپنے خیر کے متعلق میرے تخیل میں داخل ہو جاتا ہے اس لیے میں اس کو اپنی خواہش اور ارادے کا معروض قرار دیتا ہوں، (The Elements of Ethics,p.154)۔ اور پھر یہ لازمی امر قابل یادداشت ہے کہ تمام خواہشیں اور اس حیثیت سے تمام ارادے (جس حد تک کہ ارادہ خواہشوں پر منحصر ہو) ذات کا حوالہ دیتے ہیں۔ ان کا مقصد ایک قسم کی طمانیت نفس حاصل کرنا ہے۔ (کتاب صدر صفحہ) نسبت الی الذات، مبہم ہے۔ لیکن معلوم ایسا ہوتا ہے کہ سابقہ جملے سے اس کی توجیہ ہو جاتی ہے۔ وہ یعنے خواہش کی چیزیں اس بات میں ذات سے متعلق ہیں کہ جو چیز مطلوب ہے وہ یہ ہے کہ ان کا تحقق ایک ذات کے لیے ہو۔ تاہم اس میں ایک ابہام ہے جو اگر دور ہو جائے تو اچھا ہے۔ کیا ایک ذات کے لئے کے معنے یہ ہیں کہ (۱) خواہش میری اپنی ہے، یا (۲) یہ کہ میری اپنی کسی آیندہ حالت میں میری دلچسپی ہی وہ چیز ہے جو اپنے پڑوسی کے بچے کو آگ سے بچانے کا خیال میرے دل میں پیدا کرتی ہے؟ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ پہلا اصول اسی طرح ناقابل اعتراض ہے جس طرح کہ وہ اب تک اعتراض سے محفوظ رہا۔ اور دوسرا تو سراسر غلط ہے۔ جیسا کہ معلوم ہوتا ہے صفحہ ۶۰ کے الفاظ ذیل میں صریح طور پر بیان کیا گیا ہے کہ جس چیز کی خواہش کی جاتی ہے وہ ہمیشہ نفس کی ایک آیندہ حالت ہوتی ہے:

باب ۳

عقلیتی افادیت

ا

پچھلے باب میں یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی گئی تھی کہ ایک نفسیاتی حقیقت کے اعتبار سے فطرتِ انسانی میں لذت کے علاوہ اور چیزوں کی بھی خواہشمندی کی

بقیۂ حاشیۂ صفحۂ گزشتہ "خواہش ایک حالت جہد و اضطراب ہے جو موجودہ حالتِ نفس اور اس کی آیندہ حالت، جواب تک متحقق نہ ہو سکی ہے، کے تقابل سے پیدا ہو جاتی ہے" کیا یہ "جہد و اضطراب" ایک بڑی حد تک وہی نہیں ہے جس کو لاک "شدید ترین انتشار و پریشانی جو موجود ہے" سے تعبیر کرتا ہے جس میں البتہ اتنی خامی رہ گئی ہے کہ وہ ایک نہایت قابل فہم جسمانی استعارے کو بیان کرنے سے قاصر رہا؟ میں کہہ سکتا ہوں کہ اس کتاب کے متن میں جس گمنام شخص کا ذکر آیا ہے کہ وہ ریل گاڑیوں کے اوقات و انتظام میں اصلاح کرنا چاہتا ہے اس میں

صلاحیت ہے۔ لیکن اس بات سے کہ لذت کے علاوہ اور چیزوں کی بھی خواہش ممکن ہے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ آخر کار لذت کے سوا بھی کوئی چیز قابلِ خواہش ہے۔

بقیۂ حاشیہ صفحۂ گزشتہ۔ جہد و اضطراب کا پیدا ہونا محض اوقات نامے کی موجودہ کیفیت اور اس نصب العین کے تقابل کا نتیجہ ہے جو اس کی عقل کی آنکھوں کے سامنے بے نقاب ہے۔ اگر واقعہ یہی ہے تو اس کی خواہش کی چیز اور وہ مقصد جو اس کے پیش نظر ہے کسی طرح "تشفیٔ ذات" نہیں ہو سکتا۔ اس کے ابتدائی اور مبہم اقوال کا مفہوم خواہ کچھ ہی کیوں نہ ہو" مجھے یہ معلوم کر کے مسرت ہوتی ہے کہ مسٹر براڈلے اس اصول کی تردید کر چکے ہیں جس پر میں حملہ کر رہا ہوں۔ یہ درست نہیں ہے کہ ارادے میں جو تصور پیدا ہوتا ہے وہ ہمیشہ یہی ہوتا ہے کہ میں کچھ کرنے والا ہوں۔ میں تسلیم نہیں کر سکتا کہ پیدا ہونے والے تغیر کو میرا اپنا فعل قرار دینا ہمیشہ ارادے میں تصور کے ابتدائی مافیہ کا ایک جزو ہوتا ہے۔(Mind, N.S., No. 44, 1902, (P. 456. یہ صحیح ہے کہ مسٹر براڈلے ارادے کا تذکرہ کر رہے ہیں، اور ان کی رائے میں "خواہش یقیناً ارادے کے لیے ضروری نہیں ہے" (کتاب صدر صفحہ ۴۵۵) لیکن وہ اور مقامات میں زیادہ صاف گوئی کے ساتھ دعوی کرتے ہیں کہ "ہم ایک ایسے واقعے کی خواہش کر سکتے ہیں جو ہمارے جسمانی وجود سے بالکل خارج اور جدا ہو" (Mind, N.S.No. 41. 1902. p. 18)۔ یہی وہ نکتہ ہے جس پر (اس مضمون کے سارے میلان کی طرح) میں اصرار کرنا چاہتا ہوں، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ یہ بات مسٹر براڈلے کے اس اصول پر منطبق نہیں ہوتی کہ "ایک بُرا شخص جب علم کے خلاف عمل کرتا ہے تو (جیسا کہ اس کو عام طور پر ادا کیا جائے گا) وہ اب اور ہمیشہ اپنے نفس کے فائدے کا جویا ہوتا ہے (Mind, N.S. No. 43, 1902. p. 307)۔ یقیناً "میرا خیر کوئی ایسا واقعہ نہیں ہے" جو میرے جسمانی وجود سے خارج یا اس سے غیر متعلق ہو"۔ مسٹر براڈلے شاید اس کا جواب یہ دیں کہ "خواہش کرنا" اور "ارادہ کرنا" دونوں ایک چیز نہیں ہیں؛ لیکن اگر کوئی خواہش (بشرطیکہ کافی شدت رکھنے والی ایک اور خواہش اس کے معارض نہ پڑے) عمل میں منتقل نہ ہو تو کیا اس میں "بے محرک ارادے کی ہوس یا تلون" کا شائبہ نہیں پیدا ہو جاتا جس کے خلاف مسٹر براڈلے بجا طور پر صدائے احتجاج بلند کرتے ہیں؟

<<<<<<<<<<<<<<<<<<<

اس کے باوجود یہ دعویٰ بدستور قائم رہ سکتا ہے کہ خواہش کی حقیقی یا عقلی شے صرف لذت ہی ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ آیا حقیقت بھی یہی ہے۔ بے شبہ کچھ لوگ غور و فکر کی بنا پر یہ سمجھنے کے لیے تیار ہوں گے کہ بجز لذت کے کسی چیز کو آخری قدر و قیمت نہیں حاصل ہو سکتی۔ وہ چاہیں علم یا اقتدار، دولت یا انتقام کی، بے لوث خواہشات، کے وجود کو مان لیں، لیکن فکر و تامل کی رو سے ان کو معقول تو یہی معلوم ہوگا کہ ان خواہشوں کی تشفی اسی حد تک ہونی چاہیے جس حد تک کہ وہ مجموعۂ لذت کے اضافے میں موئد ثابت ہوں۔ جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے اس کے معنے یہ ہیں کہ لذت جتنی زیادہ مقدار میں حاصل ہو سکے سو زیادہ سے زیادہ مدت کے لیے حاصل کی جائے۔ ایک دانا انسان اور سب چیزوں کو غایت نہیں بلکہ وسائل کی حیثیت سے حاصل کرتا ہے تاہم اور سب خواہشوں کی حتی الامکان تکمیل کی جاتی ہے یا ان کو ضبط یا تہیج کیا جاتا ہے یا دبا دیا جاتا ہے، یا یہ کہ ان کو کسی ایسی صورت میں تبدیل کیا جاتا ہے جس کے متعلق تجربے سے ثابت ہوا ہو کہ دوران حیات میں زیادہ سے زیادہ لذت کا باعث ہو سکے گی۔

جب تک ایک انانی لذتی اس دعوے کے حدود کے اندر قائم رہے کہ مجھے اپنی لذت کے علاوہ کسی چیز کی پروا نہیں ہے، مگر دوسرے ہیجانات کی تشفی صرف اسی حد تک مطلوب ہے جس حد تک کہ وہ فی الجملہ (انجام کار) ثمرۂ لذت کی تکثیر کا باعث ہوں، وہ منطق کی رو سے محفوظ ہے۔ لیکن اکثر مرتبہ ہوتا یہ ہے کہ وہ راہ اعتدال سے ہٹ جاتا ہے۔ اور وہ نہ صرف اس بات کا قائل ہوتا ہے کہ لذت اس کی اپنی ذاتی غایت ہے، بلکہ لذت ہی خواہش کی ایک معقول چیز ہے، اور یہ کہ ہر معقول پسند انسان اس بات سے اتفاق کرے گا کہ ہر شخص ایک ہی موزوں چیز یعنے اپنی ذاتی لذت کا خواہاں ہوتا ہے۔ جو شخص کسی اور مقصد کا جویا ہو وہ نہ صرف نامعقول ہے بلکہ غلطی پر بھی ہے۔ جب یہ انداز اختیار کیا جائے تو استدلال کیا جائے گا کہ وہ در پردہ ایک کلی معیار پیش کر رہا ہے جو تمام نوع انسان کے لیے مساوی ہے، اور ساتھ ہی ساتھ اس بات کا بھی قائل ہے کہ عقل غایات کی قیمت کا تعین کر سکتی ہے، نیز اس کا یہ فعل موضوعی نقطۂ نظر سے نہیں بلکہ ایک معروضی اور کلی زاویۂ نگاہ سے واقع ہوتا ہے۔ لذت کی جستجو پسند آنے کی وجہ صرف

یہی نہیں ہے کہ وہ شخص اتفاق سے اُس غایت کو ترجیح دے رہا ہے بلکہ یہ بھی کہ وہ ایک اعتبار سے اصلی غایت ہے، یعنے ایسی غایت جس کی تلاش ہر انسان پر واجب ہے۔ البتہ ایک حامیٔ لذت استدلال کرسکتا ہے کہ عقل کی رو سے کلی قاعدہ تو یہ نہیں ہے کہ لذتِ عمومی کی تلاش و جستجو کی جائے بلکہ ہر انسان کا فرض ہے کہ اپنی ذاتی لذت کا جویا ہو۔ لیکن اس قسم کا لذتی جواب دہ ہوگا کہ کن اسباب کی بنا پر ایک غیر جانب دار یا غیر شخصی عقل یہ صورت اختیار کرتی ہے۔ اگر اس سے سوال کیا جائے کہ جب وہ لذت کے علاوہ اور غایات کی تلاش و جستجو کو مردود ٹھیراتا ہے تو آیا اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ اس غایت کا تقاضا کسی فرد کی اتفاقی رغبتوں پر منحصر نہیں ہے بلکہ ایک ایسی چیز پر جو خود لذت میں داخل ہے اور عقل کی آنکھوں کو نظر آتی ہے۔ اور ہر عقل پر بشرطیکہ وہ حقیقی معنی میں عقل ہو، لازم ہے کہ اس میں فرق و امتیاز قایم کرے۔ جب صورتِ حال یہ ہے تو اس لذتی سے مزید سوال یہ کیا جائے کہ عقل کیوں ایک شخص کی لذت پر دوسرے کی لذت کو ترجیح دیتی ہے۔ اگر صرف لذت ہی غایت ہے تو پھر اس کی کیا پروا ہے کہ لذت کس کو حاصل ہو رہی ہے۔ نیز یہ بھی لازمی ہے کہ لذت کی کم مقدار پر زیادہ مقدار کو ہمیشہ ترجیح حاصل رہے، خواہ زیادہ سے زیادہ لذت فی الجملہ اسی صورت سے حاصل ہو کہ اس کے لیے کسی نہ کسی فرد کو اپنی ذاتی لذت کا ایک جزو قربان کرنا پڑے۔ اس نقطۂ نظر سے عقل اس کلی قاعدے کو منظور نہیں کرسکتی کہ ہر شخص اپنی ذاتی لذت کا جویا ہو، خواہ اس طرزِ عمل سے مجموعی لذت برباد ہی کیوں نہ ہوجائے۔ کردار کا عقلی قاعدہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر فرد فی الجملہ زیادہ سے زیادہ لذت کے حصول کو پیشِ نظر رکھے۔ اور جب کسی ایک فرد کی شخصی لذت کے ایثار سے کل افراد کی لذت حاصل ہوسکے تو ایثار سے گریز نہ کرے۔ لہذا ایک انانی کا عقل کو شاہد بنانا، انانیت کو معروضی حیثیت سے کردار کا عقلی قانون قرار دینا، نیز جو لوگ کسی اور غایت کے جویا ہوں ان کو نامعقول کہہ کے مردود ٹھیرانا، یہ سب ایسی چیزیں ہیں کہ خود اسی شخص کے خلاف ردِ عمل کرتی ہیں۔ ایک انانی لذتی کے اصول کی منطق اس کو انانی لذتیت کے نقطے سے دور پہنچا دیتی اور ہمہ نامی لذتیت (Universalistic hedonism) کا نظریہ اختیار کرنے پر مجبور

کر دیتی ہے۔

انانی اور اناہی لذتیت کے درمیان جو خلیج حائل ہے اس کو عبور کرنے کی
کوشش میں جو طریق استدلال کام آتا ہے اس کی نسبت خواہ کچھ ہی خیال ہو لیکن
اتنا بہرحال ضرور ہے کہ اس کو بہت سے اذہان نے دیدہ و دانستہ صاف طور پر
اختیار کیا ہے۔ متعدد انسان لذتیت پر قائم ہونے کے باوجود اس بات کے
قائل نظر آتے ہیں کہ لذت کے علاوہ باقی کل خواہشوں کا تعاقب صرف اسی حد تک
جائز ہے جس حد تک کہ وہ فی الجملہ پیدائش لذت کا باعث ہوں لیکن کبھی یہ کہنے کے لیے
تیار نہیں ہیں کہ انھیں اپنی ہی ذاتی لذت کا خواہاں ہونا چاہیے۔ ان چیزوں کی
خواہشوں میں جو اپنی شعوری لذت سے الگ ہیں ایک خواہش وہ بھی ہے جس کی
صورت ان ہیجانات سے مختلف ہے جو کلیتہً ذاتی لذت کے تابع کر دیے جاتے ہیں،
اور وہ متاثر خواہش غیروں کی لذت کی خواہش ہے۔ کیونکہ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ
جس اصول کی رو سے خواہش کی تمام چیزوں پر لذت کو ترجیح حاصل ہے وہی اصول
ان کو مجبور کرتا ہے کہ دوسروں کے لیے بھی ایک ایسی ہی غایت تسلیم کی جائے۔
پس افراد اپنے نفس میں ایک ایسے ہیجان کے وجود کو کس طرح تسلیم کر سکتے ہیں
جو دوسروں کی بھی اسی غایت کے تحقق کا باعث ہو؟ اگر ایسا کیا جائے تو
اس سے تضاد یا تناقض فی الذات لازم آئے گا لیکن اگر مختلف اشخاص میں
غیر متوافق خواہشیں پائی جائیں تو اس سے حقیقت میں کوئی تناقض نہیں لازم آتا۔
اس بات کے تسلیم و قبول میں در اصل کوئی تناقض نہیں ہے کہ میں بھی وہی چاہتا ہوں
جو میرا پڑوسی چاہتا ہے، لیکن ہم دونوں اس سے متمتع نہیں ہو سکتے۔ اگر تناقض
خواہشوں کو تسلیم کرنے کا مسئلہ ہو تو صورت حال بدل جاتی ہے۔ عقل ایک ہی
سوال کے مختلف جواب نہیں دے سکتی۔ پھر بھی معلوم ایسا ہوتا ہے کہ دیتی ضرور
ہے۔ تمام انسان غلطیوں کے مرتکب ہوتے ہیں لیکن جب غلطی سرزد ہوتی ہے
تو اعتراف کیا جاتا ہے کہ حقیقت میں غلطی کی ہدایت عقل کی طرف سے نہیں ہوئی تھی۔
اگر دو انسانوں کی عقل متضاد باتیں سجھائے تو ہم ضرور یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ان میں سے
کم از کم ایک کی بات یقیناً غلط ہے۔ لہذا جب ایسے مواقع پیدا ہوں کہ جو چیز

میری لذت کی تکثیر کا باعث ہے وہی دوسروں کی لذت کی تقلیل کا سبب ہو تو ہم میں سے ہر شخص اس خیال میں حق بجانب نہیں ہو سکتا کہ اس کی اپنی لذت زیادہ اہم ہے۔ اس سلسلۂ خیال کی رو سے جو لذتی اپنا اصول عقلی بنیاد پر قائم کرے وہ اس امر کو تسلیم کرنے پر مجبور ہے کہ عقل کے نقطۂ نظر سے کثیر سے کثیر لذت ہی سب سے اہم غایت ہے خواہ اس سے لطف اندوز ہونے والا میں آپ ہوں یا کوئی اور ویں۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ اس بات کی مجرد معقولیت کو تسلیم کرنے سے اخوانی کردار کی طرف خود بخود رہنمائی نہیں ہوتی، الّا ان صورتوں کے جہاں یا تو (۱) دوسروں (یعنی بعض مخصوص افراد یا عام نوع انسان) کے بہبود کی بے لوث خواہش موجود ہو، یا (۲) پروفیسر سجوک کے الفاظ میں نفس صائب اور معقول پر عمل کرنے کی خواہش پیدا ہو۔ پہلی صورت میں گویا عقل انسان کو خیر طلبی کے خودرو ہیجانات کے امتناع سے باز رکھتی ہے، جس طرح کہ وہ (کم و بیش) خود ان ہیجانات کی روک تھام میں مصروف رہتا ہے جن کی نسبت اُسے خوف ہو کہ مآل کار اس کے اغراض و مقاصد کے خلاف ہوں گے۔ دوسری صورت میں خود اس کردار کی معقولیت حقیقتہً اس کے سر انجام پانے کی محرک بن جاتی ہے خواہ (عقل کے فتوے کے قطع نظر) وہ اپنے مجوزہ کردار کی طرف قدرتہً مائل بھی نہ ہو۔ اس طرح جس ذہن کو یقین حاصل ہو کہ تلاش لذت بجائے خود معقول ہے وہ نہ صرف ایک بے غرض کردار کی مجرد معقولیت، بلکہ ہماری ذات میں ایک ایسی شے کے وجود کو بھی تسلیم کرنے پر مجبور ہوتا ہے جو بلحاظ انفرادی اغراض کے ایک خاص طریق کردار کو پسند کرتی اور اس کے متعلق احکام و ہدایات نافذ کرتی ہے ـــــ بالفاظ دیگر ذہن اس شے کے وجود یا اقتدار کو تسلیم کرتا ہے جس کو عام طور پر ضمیر یا ضمیر کے مجوزہ 'فرض' کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے ـــــ اور جس کا نام زیادہ اصطلاحی زبان میں عقلِ عملی یا اس عقل کا نافذ کردہ حکم اطلاقی ہے۔

یا اگر بعض اذہان کو عقل اور احکام کے متعلق یہ طرز ادا ایسے تلازمات کی حامل معلوم ہو جو ان کو واقع میں مسلمہ امور سے متجاوز ہونے پر مجبور کرتے ہیں تو ہم اس کو ذرا مختلف طریقے سے بیان کریں گے۔ ہر وہ شخص جو کبھی کردار پہ سوچتا

اور انتخاب غایت میں غور و فکر کو دخیل سمجھتا ہو اور جو اس بات کو ظاہر کرنے کی کوشش کر رہا ہو کہ اس کا کردار عقلی تصویب (justification) کے قابل ہے، اس لائق ہے کہ قیمت کے احکام لگا سکے۔ ایک انانی لذتی، جو نہ صرف یہ کہے کہ "میں لذت کو پسند کرتا ہوں اس لیے میری نیت ہے کہ اس کے حصول میں کوشش کروں"، بلکہ یہ بھی کہ "دانا وہی ہے جو لذت کی جستجو میں ہو"، اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ اس کے ذہن میں خیر یا قیمت کا یہ آخری اور ناقابلِ تحلیل تصور اسی طرح موجود ہے جس طرح کہ اس نصب العینی معلّم اخلاق کے ذہن میں جو اس بات کا قائل ہو کہ فضیلت ہی انسان کی تلاش و جستجو کی صحیح غایت ہے۔ ہرچند یہ ممکن ہے کہ "جو چیز قیمتی ہو، وہ لذت میں مساوی الامتداد بھی ہو" لیکن لفظ "قیمت" یا "خیر" کے معنے محض لذت کے نہیں ہیں۔ یہ قضیہ کہ "میری لذت خیر ہے" اس شخص کے حق میں تکرارِ الفاظ یا بہ الفاظ دیگر اعادۂ معنی نہیں ہے۔ اس کے معنے صرف یہ نہیں ہیں کہ "لذت خوشگوار ہے"۔ یہ بات اور واضح ہو جاتی ہے جب اس قسم کا لذتی تسلیم کرے کہ صرف اسی کی ایک لذت قیمتی نہیں ہے بلکہ تمام نوع انسان کی لذات (چنانچہ میں نے دورانِ بحث میں ثابت کیا ہے کہ وہ منطقی حیثیت سے اس اعتراف پر مجبور ہے)۔ لہٰذا اس کے حق میں یہ بات معقول ہے کہ اپنی ذاتی لذت کی طرح اپنے ہمسائے کی لذت کے لیے بھی سعی کرے۔ اور لذت کی کم مقدار پر زیادہ مقدار کو ترجیح دے، خواہ اس طرزِ عمل سے لذتِ کثیر دوسروں کو نصیب ہو اور لذتِ قلیل اس کے اپنے حصے میں آئے۔

اس نوعیت کے اعتراف کے باوجود ممکن ہے کہ ایک محقق اخلاقی معیار کو افادی نقطۂ نظر سے دیکھے لیکن ساتھ ہی اس دعوے پر بھی قائم رہے کہ کسی فعل کے مناسب ہونے کا علم اس طرح حاصل ہوتا ہے کہ ہم تجربے سے دریافت کرتے ہیں کہ کونسا فعل فی الجملہ سب سے زیادہ مسرت، یا (کم منطقیانہ حیثیت سے) "بڑی سے بڑی تعداد کی کثیر سے کثیر لذت" کا باعث ہوگا۔ لیکن جو چیز اس طرح صائب قرار پائے اس پر عمل کرنے میں اب وہ اپنی عقلِ غائی کی رو سے افادی نہیں رہا۔ اس امر کے اعتراف نے کہ فردی دلچسپی کے قطع نظر ایک تو وہ طریق عمل ہے جو عقلی ہے اور دوسرا وہ جو غیر عقلی ہے اس سے نتیجے کے طور پر یہ منوا لیا ہے کہ ایک چیز صائب ہے اور دوسری

بخیر بھائیت۔ اس نے یہ بھی مان لیا ہے کہ صواب و خطا کے اختلاف کا ادراک (ایک۔۔ اعتبار سے) تجربے پر مبنی نہیں ہوتا بلکہ اوّلیاتی ہے[1]۔ نیز اس نے "چاہیے" اور "نہ چاہیے" کے وجود کو بھی تسلیم کرلیا ہے خواہ وہ اب بھی کتنی ہی سختی کے ساتھ صدائے احتجاج بلند کرتا رہے کہ "وجدانیاتی" یا "ماورائی" اخلاقیات کے روایاتی مدارس نے جو افادیت کے خلاف ہیں "چاہیئے" "فرض" یا "اخلاقی ذمہ داری" کے تصور میں ایک پُراسرار خاصیت داخل کردی ہے۔

۲

اُن مصنفین میں جنھوں نے کچھ اسی قسم کے طرزِ تخیل کی بدولت اخلاقیات کی اساس غائی کے عقلی تخیل اور کردار کے خالص لذتی معیار کو ملا جلا کر باہم ایک کرنے کی کوشش کی ہے سب سے اہم اور سربرآوردہ شخص پروفیسر ہنری سجوک ہے۔ عقلی افادیت کا جو نظام اس کی تصانیف میں پیش کیا گیا ہے اس کو جانچنے سے شاید اس بات کی بہترین صورت نکل آئے کہ اس وقت تک جس بحث کا خاکہ کھینچا گیا ہے اس کی مزید تفصیلات پر بھی روشنی پڑے اور اس کوشش پر بھی ایک تنقیدی نظر ڈالی جائے کہ منطق میں خاص وہی نقطۂ نظر قائم رہنا چاہیے جو ہمیں افادیت سے ہٹا کر اس سے اعلیٰ اور دقیقہ رس فلسفۂ اخلاق تک پہنچا دیتا ہے۔

انگریزی افادیت کی ترقی میں پروفیسر سجوک کے مرتبے کا ثبوت اس بات سے ملتا ہے کہ مل نے اس بحث کو جس مقام پر چھوڑا تھا ٹھیک وہیں سے سجوک نے اس کو آگے بڑھایا ہے۔ جان اسٹوآرٹ مل نے لذتی نفسیات کو نظری حیثیت سے قبول کرتے اور پُرجوش "وجدانیت" کو عملی طور پر تسلیم کرنے کی جو کوشش کی تھی بلکہ فضیلت کی "بے لوث محبت" میں جو مطابقت پیدا کرنا چاہتا تھا اس پر پچھلے باب میں کافی بحث آچکی ہے۔ سجوک کی یہ تدبیر مصلحت پر مبنی ہے کہ لذتی احصاء میں ان نوعی اختلافات

---

[1] آیندہ صفحوں میں اس دعوے کی توضیح و ترمیم کی جائے گی (دیکھو صفحات ۱۲۹ تا ۱۴۰ اور ۱۸۳ تا ۱۸۴ اور صفحات مابعد۔

کو بھی شامل کر لیا جائے جن کو محض کمی بیشی میں تحویل نہیں کیا جا سکتا۔ معلوم ہو چکا ہے کہ اعلیٰ تر لذت کی خواہش حقیقت میں لذتِ محض کی خواہش نہیں ہے۔ جو چیز کسی ایک لذت کو دوسری لذت سے "اعلیٰ تر" بنا دیتی ہے وہ ضرور اس کی خوش گواری سے جدا ہے۔ علاوہ اس کے جہاں مِل اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ لذت کی خواہش تلازم کی وجہ سے "نفسِ فضیلت کی بے لوث محبت" میں بتدریج متبدل ہو سکتی ہے اگر وہاں ہم اس استعدادی بیان کو بھی مان لیں کہ فضیلت اور لذت ہمارے تجربے میں غیر مفارق طور پر متلازم ہو چکی ہیں، تو پھر بھی ہم کو اس مسلمہ امر سے دوچار ہونا پڑے گا کہ حقیقت میں مجھ سے اس وقت بھی ممکن ہے کہ ذاتی لذت کے سوا کسی اور چیز کی خواہش کروں، خواہ اس خواہش کی وجہ کچھ ہی ہو۔ مل اس نتیجے کو بے شبہ "ذہنی کیمیا" کے مشہور مغالطے کی بنا پر تسلیم کرنے سے قاصر رہا جس کے مطابق فرض کیا جاتا ہے کہ ذہنی نشوؤں میں وہ نشوؤں بھی اسی طرح غیر متغیر حالت میں داخل ہیں جن سے اول الذکر پیدا ہوئے تھے، جس طرح کہ ایک "کیمیاوی مُحلّل" میں اس کے اجزائے ترکیبی اب بھی اسی طرح داخل ہیں۔[1] لیکن فضیلت کی بے لوث خواہش کی نسبت اس کا بیان اگر نفسیاتی حیثیت سے قابلِ ثبوت ہے بھی تو اس کے باوجود کہہ سکتے ہیں کہ مِل کے نظریے کا میلان اس طرف ہے کہ ایک ولی کے حُبِّ فضیلت اور ایک بخیل کے حبِ زر کو مساوی مرتبہ حاصل ہے۔[2] ہم تھوڑی دیر کے لیے فرض کرتے ہیں کہ

---

[1] یہاں اس بات کی تحقیق غیر ضروری ہے کہ کیمیا کا یہ مفروضہ کس معنی میں واقعی درست ہے۔

[2] اس کی مزید مثال کے لیے ہم یاد رکھیں کہ فضیلت ہی ایک ایسی چیز نہیں ہے جو ابتداً ایک ذریعہ ہوتی ہے اور جو اگر کسی چیز کا ذریعہ نہیں ہے تو بے لاگ رہتی ہے۔ لیکن وہ جس کا ذریعہ ہے اس کے ساتھ متلازم ہو کر اپنے طور پر نہایت شدت کے ساتھ قابلِ خواہش بن جاتی ہے۔ مثلاً ہم حبِ زر کے متعلق کیا کہیں گے؟ زر اصل میں چمکیلے سنگ ریزوں سے زیادہ قابلِ خواہش چیز نہیں ہے۔ اس کی ثمنیت کلیتہً اُن اشیاء کی ثمنیت پر مشتمل ہے جو اس سے خریدی جاتی ہیں۔ خواہش تو اس کے سوا دوسری چیزوں کی ہوتی ہے جو تسکین کا ایک ذریعہ ہیں۔ اس کے باوجود حبِ زر نہ صرف حیاتِ انسانی کی شدید ترین قوائے محرکہ میں سے ایک ہے بلکہ متعدد مثالوں میں

ائتلاف سے دونوں کی توجیہ ہو سکتی ہے۔ جب ایک بخیل پر منکشف ہو جائے کہ مال غایت نہیں بلکہ ایک ذریعہ ہے تو وہ بشرطیکہ عقلمند ہو، نفس مال کی محبت ترک کر دے گا۔ جب ایک ولی پر کسی فلسفی کی تعلیم سے واضح ہو جائے کہ لذت ہی غایت ہے اور فضیلت اس کا ایک وسیلہ تو (جیسا کہ، ہر شخص خیال کرے گا) اس پر لازم ہے کہ نفس فضیلت کی خواہش ترک کر دے اور اس کے عوض حصول لذت کی کوشش کرے۔ جس تناسب سے وہ عقلی ہو گا اسی تناسب سے اس کو غایات و وسائل میں خلط ملط کرنا بھی خلافِ عقل معلوم ہو گا۔ اس سلسلے میں ائتلافِ تصورات ہیجانِ فکر کا دوسرا نام ہے۔ جو اخلاقیاتی نظام پریشان خیالی پر مبنی ہو اُس کی بنیاد یقیناً بے ثبات ہے۔

پروفیسر سجوک[1] نے بنتھم کی لذتیت کو، جس کو مل نے اختیار کیا تھا، ترقی دیکر اخوانیت میں ڈھالنے کا طریقہ بالکل الٹ دیا ہے۔ اسی وجہ سے اس کی افادیت عقلی نقطۂ نظر سے مل کی افادیت کے مقابلے میں بہت زیادہ ترقی یافتہ ہے، اگرچہ محاذ کے بدل جانے سے سجوک کے ہاتھ سے وہ موثر پیرایۂ بیان نکل گیا ہے جس نے مل کی **افادیت** کو فلسفے کے نوجوان طلبہ کے حق میں اس قدر دلنشیں بنا دیا ہے۔ پروفیسر سجوک کی نظر اس طرف گئی ہے کہ لذات میں نوعی اختلاف کو تسلیم کرنے سے اس کی تطبیق نہ صرف لذتی نفسیات سے نہیں ہوتی، جس کو اس نے ترک کر دیا ہے، بلکہ اس کی توفیق خیرِ غائی کے لذتی تخیل سے بھی نہیں ہوتی، جس کو اُس نے قائم رکھا ہے۔ اور دوسری طرف زیادہ سے زیادہ مسرت کا اصول، جس کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ 'وہ ایک مذہب ہے جو اس بات کا قائل ہے کہ افعال جس تناسب سے پیدائش مسرت کا باعث ہوں اسی تناسب سے صائب ہیں، اور جس تناسب سے مسرت کی ضد پیدا کریں اسی تناسب سے غیر صائب' اس اصول کے ساتھ والبتہ معلوم ہوتا ہے کہ تمام خواہشیں خواہشات لذت ہیں۔

بقیۂ حاشیۂ صفحۂ گزشتہ۔ اس کی خواہش بالذات اسی کے لیے کی جاتی ہے۔۔۔ افادی تخیل کی رو سے فضیلت اسی قسم کا ایک خیر ہے۔

[1] The Methods of Ethics, 1st Ed. 1874, 6th Ed. 1901

پروفیسر سجوک ایک نفسیاتی حقیقت کے اعتبار سے بے لوث عواطف، کے وجود کو، جن کی ایک مثال خیر خواہی ہے، پوری طرح مانتا ہے لیکن اس کے باوجود وہ اس فعل کے امکان میں، جس کی تحریک دوسرے افراد کی خواہشِ مسرت[۱] سے پیدا ہوتی ہے، اور اس خواہش کی تکمیل کی معقولیت یا ذمہ داری میں، جو ذاتی غرض کے خلاف ہو، (بٹلر سے اتفاق لیکن شیفٹسبری اور دیگر اصحاب سے اختلاف کرتے ہوئے) بجا طور پر فرق و امتیاز قائم کرتا ہے۔ بے لوثی کے اعتبار سے خیر طلبی اور بد خواہی ایک ہی زینے پر ہیں۔ لیکن پروفیسر سجوک (بٹلر کے الفاظ میں) جزوی اشیاء کے متعلق ان چند دیگر عواطف (Affections) یا خواہشوں کے علاوہ نفسِ صائب اور معقول پر کاربند ہونے کی خواہش کو بھی ممکن سمجھتا ہے۔ وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہوئے ذرا بھی نہیں جھجکتا کہ اس قسم کی خواہش سے وہی چیز حاصل ہوتی ہے جس کو بٹلر ہدایاتِ ضمیر کے مطابق عمل کرنے کی خواہش، سے تعبیر کرتا ہے، یا کانٹ اخلاقی قانون کی تعظیم، کے نام سے موسوم کرتا ہے[۲]۔ جب کوئی شخص اپنے اور نوعِ انسان کے تعلقات پر غور و فکر کرنے لگتا ہے اور یہ سوال کرتا ہے کہ کونسا عمل اس کے حق میں معقول ہے، تو اس بات کو مانے بغیر چارہ نہیں رہتا کہ اس کی تخلیق، (بٹلر کے خیال کے مطابق) خیر انام کو تقویت پہنچانے کے لئے ہوئی ہے۔ اگر ایک معقولیت پسند انسان شخصی خواہشات یا جذبات سے متاثر ہوئے بغیر دنیا پر ایک غیر جانبدار ناظر کی حیثیت سے غور کرے تو اس کو ناگزیر طور پر تسلیم کرنا پڑے گا کہ خیر طلبی نام ہے فطرتِ انسانی کی سرشت اور خمیر میں اس عطوفت کا جس کی تشفی کو خود غرضانہ خواہشات کے مقابلے میں ترجیح دینی چاہیئے۔ ایک بے لوث ناظر کی رائے میں خیر قلیل پر خیر کثیر کا قابلِ ترجیح ہونا لازمی ہے۔ بلا لحاظ اس شرط کے کہ آیا اس سے الف کو فائدہ پہنچے یا ب کو، اور یہ حکم بھی اسی بے لوث عقل کا ہو گا کہ جو افرادِ انسان خیر سے مستفید ہو سکتے ہیں ان میں خیر کو مساوی طور پر تقسیم کیا جائے۔ لیکن صحیح طریق عمل تو وہی ہے جو نہ صرف ایک

۱؎ (happiness) کے لئے کہیں مسرت اور کہیں سعادت کا ترجمہ کیا گیا ہے۔ اور یہ دونوں ہم معنی قرار دیئے گئے ہیں۔ مترجم۔ ۲؎ فان ہارٹمن یہ معنی لفظ (Vernunfttrieb) استعمال کرتا ہے۔

(Das sittliche Bewusstsein. pp 264, 270.)

ناظر بلکہ خود فاعل کو بھی معقول معلوم ہو، جس حد تک کہ ایک ذی عقل وجود کی حیثیت سے اس کا حکم ذاتی خواہشات سے بے اثر ہے۔ یہ طریق عمل اس نوعیت کا ہے کہ اگر اس شخص کو اس قسم کی خواہشوں سے غیر متاثر رہ کر دوسروں کے لیے قانون سازی کرنا پڑے تو اس کا نفاذ سب کے لیے یکساں ہوگا۔ اور وہ بحیثیت ایک انسان کے اس قانون کو عام ہونے کے قابل پائے گا۔ فرض کے متعلق یہ رائے قائم کرتے ہوئے کہ وہ ایک معقول طریق عمل ہے، اور معقولیت پسند افراد کی بے لوث محبت کے متعلق یہ قرار دیتے ہوئے کہ وہ فعل کی محرک قرار پا سکتی ہے، پروفیسر سجوک فرض کی نسبت اپنی رائے میں بٹلر اور کانٹ کے تابع ہے، جن میں اس حد تک تو کامل اتفاق ہے۔ لیکن سجوک (اس نقطے پر کانٹ سے زیادہ بٹلر کا ہم خیال ہونے کی حیثیت سے) مزید یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ ایک عقلی وجود کو جس کی حیثیت غیر جانب دار ناظر کی ہو یہ بات بھی فی نفسہٖ معقول نظر آئے گی کہ ہر شخص اپنی ذات کے لیے زیادہ سے زیادہ مسرت کا خواہاں ہو۔ اگر ایک فرد کی شخصی مسرت کثیر دوسروں کی اس سے زیادہ مسرت کے ایثار سے حاصل ہو سکتی ہے تو معقول صورت یہی ہے کہ اس فرد کی مسرت کو نظر انداز کر کے دوسروں کی مسرت کو تقویت پہنچائی جائے۔ لیکن یہ اس وقت تک ممکن ہے جب تک کہ وہ اس بات کو عقل کلی کے نقطۂ نظر سے دیکھتا رہے۔ اور اس قسم کے ایثار کا ہیجان کم و بیش شدت کے ساتھ کم سے کم بعض دفعہ تمام عقلی وجودوں میں پیدا ہوتا ہے۔ تاہم یہ چیز بظاہر غیر معقول معلوم ہوتی ہے یعنی یہ چیز اس نظام و ترتیب سے متضاد معلوم ہوتی ہے جس کو غالباً ایک کامل اور غیر محدود قوت رکھنے والا وجود عقلی قائم کر سکتا ہے کہ کسی شخص کی مسرت کے لیے ایک دوسرے شخص کی ذاتی مسرت میں اسی کی مرضی سے تخفیف کی جائے، خواہ وہ ذاتی اہمیت میں اول الذکر کی مسرت سے کسی طرح بھی کم نہ ہو۔ انسان مفاد عامہ کو ترقی دینے کے لیے پیدا ہوا ہے۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ ہر شخص کا ذاتی مفاد اور اس کی ترقی بھی اسی قدر ضروری ہے۔ اسی بنا پر سجوک نے یہ کوشش ترک کر دی ہے کہ جہاں اتامی اور انانی لذتیت کی احتیاجات میں تصادم واقع ہو تو خارجی اصول موضوعہ کو تسلیم کیے بغیر کوئی ایسی راہ عمل اختیار کرے جو بدرجۂ اتم یعنی ہر زاویۂ نگاہ سے معقول ہو۔ ان اصول موضوعہ سے یک لخت قطع نظر

کرتے ہوئے بھی اخوانی کردار کی معقولیت کو ثابت کیا جا سکتا ہے۔ ان دو متبادلات میں یہ طرزِ عمل زیادہ معقول ہے، اور جس شخص میں 'نفسِ صائب اور معقول' پر عمل کرنے کی خواہش غالب ہو وہ اس کو اپنے مفاد کے خلاف بھی انتخاب کرنے کے لیے آمادہ ہو جاتا ہے۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ ان ہی ایک اور واحد طریق عمل کو معقول اور اس کی ضد کو کلیتہً اور مطلقاً غیر معقول ثابت کیا جائے لیکن یہ بات صرف اس مفروضے کی مدد سے ہو سکتی ہے جو تجربے کی رو سے ناقابلِ تصدیق ہونے کے باوجود فرد اور عقلِ کلی میں توافق پیدا کرنے کا باعث ہو۔[1] مصنف فی الجملہ اس بات کا قائل نظر آتا ہے کہ کائنات عقلی بنیادوں پر قائم ہے لیکن کم از کم بعد کے نسخوں میں اس کے متعلق کوئی مستقل دعویٰ نہیں کیا گیا ہے۔

عقلی یا عمومی لذتیت (Universalistic hedonism) کے اس بلند پایہ عصری حامی پر ہرگز یہ الزام نہیں لگایا جا سکتا کہ وہ اس چیز پر پردہ ڈالنا چاہتا ہے کہ اپنے دعویٰ میں بٹلر اور کانٹ سے بہت قریب ہو گیا ہے۔ وہ اس سارے مسئلے کو انھیں کے نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے۔ لیکن علمِ اخلاق کو تاریخ طبعی کی ایک فرع کی حیثیت سے کبھی نہیں دیکھتا۔ وہ اس کوشش سے باز آ چکا ہے کہ 'انتاج' کی مدد سے غایتِ قصویٰ کی تلاش جاری رکھے۔ اور وہ خوب جانتا ہے کہ مشہود توالی و تسلسل (Observed sequences) کا کتنا ہی بڑا مجموعہ جو کچھ کہ ہے اس کا کتنا ہی تجربہ اور جو ہوگا اس کی کتنی ہی دور اندیشی اس بات کا ثبوت نہیں فراہم کر سکتے کہ کیا ہونا چاہیے۔ نہ تو وہ 'چاہیے' کو ایک من گھڑت چیز سمجھ کر (بنتھم کی طرح) مسترد کر دیتا ہے۔ اور نہ 'قابلِ خواہش' اور 'خواہش کردہ' میں امتیاز قائم کرنے سے (جے ایس مل کی طرح)

---

[1] یہ فقرہ اس کی کتاب کے طبع اول (ص ۴۰۳) سے لیا گیا ہے لیکن منطق کی رو سے ایک مربوط علمِ اخلاقیات کی تعمیر میں اس نوعیت کی ہم آہنگی کی ضرورتِ مطلقہ کے متعلق پروفیسر سجوک کے بیان کو بعد کی طباعتوں میں بجائے ہمت شکنی کے اور تقویت پہنچی ہے اگرچہ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ وہ شخصی رائے کی تبدیلی کی بنا پر نہیں بلکہ اس خواہش سے کہ کہیں خالص اخلاقیات کے دائرے سے خارج نہ ہونے پائے اس بات کا دعویٰ کرتے ہوئے نرم لہجہ اختیار کرتا ہے یا دعویٰ کرنے سے بچا پرہیز کرتا ہے کہ فلسفۂ اخلاق کے وجدانات دینیات کے لئے ایک بنیاد فراہم کرتے ہیں۔

قاصر ہے، تاکہ ساری بحث میں ایک لاینحل پیچیدگی پیدا ہو جائے، اور دوسروں کی سعادت کی خواہش کو محض ایک 'سعادت کی خواہش' سمجھ لیا جائے۔ اور یہ ایک ایسا طرز بیان ہے کہ اس کی رو سے ہم انتقام کے جذبے کی تعریف 'الم یا ضرر رسانی یا موت کی خواہش' سے کرسکتے ہیں۔ حاصل کلام یہ کہ پروفیسر سجوک اس اعلیٰ ایقان میں بانیٔ تصوریت کا ہم خیال ہے کہ ہر طرف عقل ہی کی عملداری ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ اخلاق عقلی اور اولیاتی احکام قیمت کی اساس پر قائم ہے۔ جہاں تک کہ ایک فرد میں اخلاقی عمل کے محرک کا تعلق ہے پروفیسر سجوک واقعی ایک 'وجدانی' یا 'عقلی' ہے۔ وہ محض خیر کلی یا غائی کی ماہیت کے متعلق اپنے نقطۂ نظر' اور انجام کار اخلاقی معیار کی بابت اپنے خیال' کے اعتبار سے ایک لذتی کہلاتا ہے۔ پروفیسر سجوک کے دعوے سے یہ اساسی مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ فرض کے عقلی نظریے اور انسان کے حقیقی مفاد کے لذتی تخیل میں منطقی مطابقت پائی جاتی ہے۔ اس مسئلے پر بحث شروع کرنے سے پہلے بہتر ہوگا کہ پروفیسر سجوک کے دعوے کو زیادہ اختصار کے ساتھ دوبارہ بیان کر دیا جائے۔

پروفیسر سجوک فطرت انسانی پر بٹلر کے الفاظ میں ایک 'نظام' یا 'طبیعت' کی حیثیت سے غور کرتے ہوئے اس میں 'عواطف' یا 'رغائب' کے گویا تین مختلف مجموعے دریافت کرتا ہے۔ یعنی' (۱) سعادت یا ذاتی مفاد کی خواہش' یا 'حب ذات' (۲) معروضات کی مختلف بے لوث خواہشیں، یعنے خیر طلبی، بھوک، غصہ وغیرہ کے سے جذبات، (۳) حقیقی صائب اور معقول پر عمل کرنے کی خواہش۔ جب کوئی انسان ایک 'پرسکون لمحے' میں آخرالذکر خواہش کے زیر اثر اپنے نفس سے دریافت کرتا ہے کہ کون سا عمل اس کے لیے معقول ہے تو غور و تامل اس کو پروفیسر سجوک کے الفاظ میں یہ یقین دلاتا ہے کہ :۔ (الف) اس کے حق میں (بعض ایسے اصول موضوعہ کو فرض کرتے ہوئے جن میں وہ کلیتۃً حق بجانب ہے) مناسب تو یہی ہے کہ دو افراد کی خواہشات میں تصادم واقع ہونے کی صورت میں حب ذات پر خیر طلبی کو ترجیح دے۔ لیکن باقی جذبات (passions) کی تسکین کو فی الجملہ اپنی ذاتی اغراض کے تابع رکھے اور ان کو وسائل قرار دے۔ (ب) دوسرے افراد کو فائدہ پہنچانے کی کوشش کرتے ہوئے اس بات کی معقولیت کو پیش نظر رکھے کہ ان کی دوسری خواہشات یا جذبات کی تشفی صرف اسی حد تک

جائز ہو سکتی ہے جس حد تک کہ یہ خواہشات وجذبات ان کی خواہش سعادت کی تشفی کے تابع رہ سکیں۔ غرض یہ کہ وہ اپنی مثال میں اعتراف کرے کہ حب ذات پر خیر طلبی کو تقدیم حاصل ہے، اگرچہ دونوں خواہشیں عقل پر مبنی ہیں لیکن دوسروں کی مثال میں یہ کہ ان کی خواہشوں یا رغبتوں میں سے فقط ان کی حب ذات ہی تشفی کے قابل ہے۔ خیر عمومی میں ہاتھ بٹانا فرض ہے لیکن خیر عمومی تو محض لذت ہے۔ لہٰذا لذت کو بڑھانا صواب ہے مگر ایک فرد کا اپنے مفاد میں اضافہ کرنا صواب نہیں ہے۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس شکل پر حسب ذیل اعتراض وارد ہوتے ہیں:

(۱) اگر ہم سجوک کی افادیت کے عملی پہلو کے مقابلے میں نظری پہلو پر زیادہ زور دیں، اور اس کے دعوے کے منطقی نقائص سے متعلق بعض مسلمات کو نظر انداز کر دیں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ **فرض** کی نسبت اس کا موقف بٹلر اور کانٹ کا موقف ہے لیکن **خیر** کے متعلق اس کا موقف ایک سیدھے سادے لذتی کا ہے۔ وہ ایک فرد سے کہتا ہے کہ دوسروں کے خیر میں تقدیم کرے لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہتا ہے کہ دوسرے افراد کا خیر لذت پر مشتمل ہے۔ عقل اس کو حکم دیتی ہے کہ بجائے لذت کے فرض کو اپنی غایت مقرر کرے۔ لیکن جب اس امر پر غور کیا جاتا ہے کہ وہ دوسروں کی کس غایت کو پیش نظر رکھے تو عقل کہتی ہے کہ وہ غایت لذت ہے۔ پروفیسر سجوک اس طرح ایک فرد اور ایک نسل کے لیے جدا جدا غایات مقرر کرتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ اسی اصول سے انکار کر رہا ہے جس کو وہ حقیقت میں ایک جامع تعریف کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک قانون اخلاق کی اساسی خصوصیت کے اعتبار سے کانٹ سے اختیار کرنے کا دعویدار ہے، یعنے یہ کہ اس میں عالم گیر قانون کی حیثیت سے موثر ہونے کی قابلیت ہو۔ **الف** کے حق میں یہ امر صائب اور مبنی بر عقل بتلایا جاتا ہے کہ **ب** کے خیر کے لیے اپنی ذاتی سعادت کو قربان کر دے لیکن جب اس بات پر غور کیا جاتا ہے کہ خود **ب** کا خیر کیا ہے تو وہ اس کے متعلق کہتا ہے کہ اس کے حق میں صائب اور معقول یہی ہے کہ بالکلیہ اپنی ذاتی سعادت کی خاطر زندہ رہے اور بجز لذت کی خواہش کے کسی اور خواہش کی تکمیل کا خیال تک نہ کرے۔ پروفیسر سجوک کی رو سے کانٹ کے الفاظ میں اخلاقی قانون کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ کلی قانون کی حیثیت سے قابل عمل ہو۔ تاہم

یہی قانون ہر فرد سے متقاضی ہے کہ اس مفروضے پر عمل کرے کہ اس قانون کا اثر تمام نوعِ انسان میں صرف اسی ایک رکن پر ہے۔ ہم سے کہا جاتا ہے کہ عقل کا مطالبہ یہ ہے کہ بعض دفعہ نفسِ صائب اور معقول کی محبت میں اپنے ذاتی مفاد کے خلاف بھی عمل کر جائیں۔ اس کے باوجود ہمارا کام ہے کہ اپنے سوا تمام افرادِ انسان کو معقول خواہشوں سے معرا سمجھیں یعنے ان کو ایسے انسان سمجھیں کہ بجز لذت کے کسی چیز کی خواہش نہ کرنا ہی ان کے حق میں مطابق عقل ہے۔ اخلاقی فعل ایک عقلی فعل ہے۔ اور ہر عقلی فعل خواہشوں کی تکمیل پر مشتمل ہوتا ہے جو، بلحاظِ مسلمہ، جیسے ہی اغراض عامہ سے متصادم ہو غیر عقلی اور خلاف عقل بن جاتا ہے۔ اس نتیجے سے اس طرح گریز کیا جا سکتا ہے کہ دوسرے افراد کی مسرت ہی ایک ایسی شے ہے جو میری اور ان سب کی پیروی کے قابل ہو، جس حد تک کہ وہ لذتِ عامہ کی راہ میں حائل نہ ہو۔ اس طرح ہماری کلی غایت کی ماہیت بدرجۂ اتم بدل جاتی ہے۔ بنا برآں غایت مسرت محض نہیں بلکہ ایک اجتماعی یا اخلاقی مسرت قرار پاتی ہے۔ یعنے یہ مسرت جماعت کے ہر فرد کے اس میلان کے مطابق ہوتی ہے کہ ہر دوسرے فرد کی مسرت میں اسی حد تک حصہ لینا چاہیے جس حد تک کہ وہ اس کی ذاتی مسرت کی ایک بڑی مقدار قربان کیے بغیر حاصل ہو سکے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس طرح غایت کے عملی تخیل میں اخلاقیت یا نکوئی داخل ہو جاتی ہے جس کو ہم انسانی جماعت کے لیے قابلِ خواہش تصور کرنے پر مجبور ہیں۔

(۲) اگر سجوک دعقلِ عملی کی ثنویت کو راست گوئی سے قبول کر لیتا تو بے شبہ اعتراض بالا کا جواب مل جاتا۔ اس نے اپنی کتاب کے طبع ثالث میں لکھا ہے کہ ایک شخص تسلیم کر سکتا ہے کہ کوئی نہ کوئی چیز ایسی ہے جس کی خواہش اس کے حق میں معقول ہے بشرطیکہ وہ خود کو ایک آزاد اکائی تصور کرے۔ اور جب وہ ایک وسیع تر کل کے نقطۂ نظر سے غور کرے تو ایک ایسی چیز کو تسلیم کرنا بھی لازمی معلوم ہوگا جو عقلاً قابلِ خواہش ہو۔ میں اوّل الذکر کو اس کی ذات کا ''خیر'' غائی قرار دیتا ہوں اور ثانی الذکر کو کلی حیثیت سے خیرِ غائی۔ لیکن میں الجھن سے بچنے کے لیے کل کی خاطر جزو کے ایثار کو، جو کل کے نقطۂ نظر سے معقول و مناسب ہو، ''صائب'' کا جدا نام دیتا ہوں؛[1] بے شبہ یہ بات

[1] Methods of Ethics, 3rd ed., p. 402

بالکل قرینِ قیاس ہے کہ ایک فرد کے نقطۂ نظر سے تو ایک چیز عقلاً قابلِ خواہش ہو، لیکن وسیع تر کل کے نقطۂ نظر سے ایک اور چیز۔ لیکن کیا دونوں نقاطِ نظر مساوی طور پر معقول ہو سکتے ہیں؟ یہ کیونکر معقولیت پر مبنی ہو سکتا ہے کہ فرد ایک جزو کا نقطۂ نظر اختیار کرے جب کہ وہ کل کے وجود سے بھی واقف ہو، اور اس بات کا بھی معترف ہو کہ کل جزو کے مقابلے میں زیادہ اہم ہے؟ کیا یہ ممکن نہیں کہ محض کل کا نقطۂ نظر ہی معقول ہو؟ کل کے نقطۂ نظر سے وہی شخص معقول سمجھا جا سکتا ہے جو کل کے خیر کے لیے کوشاں ہو۔ صرف وہی نقطۂ نظر معقول ہوگا جو تمام حقائق کو تسلیم کرے۔ البتہ اس نقطۂ نظر سے خیرِ مطلق (the good) کا حصول ہی معقول طریقے پر مبنی ہو سکتا ہے۔ معقول طریق تو یہی ہے کہ خیرِ عامّہ کو تقویت پہنچائی جائے کیونکہ خیرِ عامہ کی مقدار ایک فرد کے خیر سے بہت زیادہ ہے۔ اس بات کو ماننے میں واقعی کوئی منطقی تناقض نہیں ہے کہ خیرِ مطلق (the good) کو تقویت پہنچانا ذاتی طور پر صائب اور معقول ہے خواہ یہ طریقِ عمل ہمیشہ ایک فرد کے ذاتی خیر کے موافق نہ بھی ہو۔ کیونکہ عقل ہمیں نہ صرف اس چیز کی ترقی کا حکم دیتی ہے جو خیر ہے بلکہ اس کا بھی جو خیرِ کثیر ہے۔ اور کسی شخص کے کم تر خیر کو محض اس وجہ سے تقویت پہنچانا کہ وہ ایک واحد شخص کا ذاتی خیر ہے کلیتہً اور کامل طور پر خلافِ عقل ہوگا۔

(۳) اگر ایک انانی کو اس وجہ سے معقول قرار دیا جائے کہ وہ اپنی ذاتی لذت کو خیر سمجھتا ہے، اور ایک انامی لذتی کو اس وجہ سے کہ وہ اس بات کا قائل ہے کہ لذت عمومی خیر ہے، تو کیا اس سے یہ نہیں ظاہر ہوتا کہ الفاظ "معقول" اور "خیر" حقیقت میں مختلف معنوں میں استعمال ہوئے ہیں؟ "میرے خیر" اور کلی حیثیت سے معروضی خیر میں کیا چیز مشترک ہے؟ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ جو معروضی کلی نقطۂ نظر حقیقتہً الفاظ "معقول" اور "خیر" میں (پروفیسر سجوک کے اعتراف کے مطابق) مضمر ہے اس کو اس وقت بھلا دیا جاتا ہے جب یوں استدلال کیا جائے کہ ایک فرد کا خیر، خواہ وہ عمومی خیر سے مختلف ہی کیوں نہ ہو، بہر حال اختیار کرنے کے قابل ہے۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے لفظ "معقول" کا پھر وہی مفہوم لیا ہے جو عام طور پر ان لذتیین میں مقبول ہے جن کو "عقلی" ہونے کا دعویٰ نہیں ہے (یعنے داخلی حیثیت سے متوافق فی الذات

یا ایک ایسی غایت کے وسائل کا باعث جس کا اتفاق سے واقعی کوئی نہ کوئی شخص خواہشمند ہوتا ہے)

(۴) اگر ایک جدید طرز بیان اختیار کیا جائے تو ان دشواریوں سے نجات مل سکتی ہے جن کی طرف یہاں اشارہ کیا گیا ہے[1] لیکن اگر ایسا ہو (یعنے اگر صاف دلی کے ساتھ یہ تسلیم کیا جائے کہ ایک انانی کا کردار حقیقت میں معقول نہیں ہے) تو جس اندازِ ذہن کو انانی لذتیت ایک نیک انسان سے منسوب کرتی ہے اس کی نوعیت بھی یہی ہوگی کہ جب اس کا کامل تحقق ہو جائے تو میری رائے میں وہ کم سے کم علمی اعتبار سے طبقۂ عوام کے حق میں ناممکن ہو جائے گا۔ اس قول میں کوئی منطقی تناقض نہیں ہے کہ میں اپنے خیر کا ایثار کر کے دوسروں کے خیر کو تقویت پہنچانا چاہتا ہوں کیونکہ داخلی اور معروضی حیثیت سے ایسا کرنا معقول ہے۔ لیکن اس عقلی اصول پر کاربند ہونے کے لئے کوئی نہ کوئی موضوعی سبب یا محرک ہونا چاہیئے۔ اگر اس عمل کی معقولیت تسلیم کر لی جائے تو بھی سوال یہی رہتا ہے کہ "میں کیوں عقل کے مطابق عمل کروں؟" جو معلم اخلاق سجوک کے مذہب پر قائم ہو غالباً یہی کہے گا کہ مجھ میں معقول کام کرنے کا میلان ہے۔ میرے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ "ہاں مجھ میں یہ میلان ہے تو سہی لیکن وہ ذاتی طور پر زیادہ قوی نہیں ہے، اور یہ میرے بس کی بات ہے کہ میں اس کی ہمت افزائی کروں یا اس کو دبا دوں۔ جب تم ہی کہتے ہو کہ میرا صحیح ذاتی خیر لذت کے سوا کچھ نہیں ہے تو تم ہی اس کا کوئی سبب بھی بتاؤ کہ میں کیوں ایک ایسی غایت کے پیچھے سرگرداں رہوں جو میرا خیر نہیں ہے۔ اگر ایسا نہ کیا جائے تو ایک بجرد یا معروضی عقل واقعی مجھ پر ملامت کرے گی، لیکن میں خود اپنے نقطۂ نظر سے اپنے نفس پر ملامت نہیں کر سکتا، کیونکہ میں تمھارے بیان کے مطابق ایک ایسی چیز کا خواہاں ہوں جس کی نسبت عقل کا فتویٰ ہے کہ وہ میرا حقیقی خیر ہے، اور (جہاں تک مجھ سے بن پڑتا ہے) ایک ایسی

---

[1] محولۂ بالا عبارت سجوک کی عظیم الشان تصنیف کے طبع چہارم اور بعد کی طباعتوں سے خائب ہو گئی ہے، اور اس کے ساتھ ہی انانیت کی عقلیت کے متعلق بعض اور رعایات بھی لیکن سب نہیں۔ مثال کے طور پر طبع چہارم کے صفحہ ۱۰۲ کے حاشیے کو دیکھو (جو بعد کی طباعتوں سے نکال دیا گیا ہے) اور آخری طبع کا اختتامی فقرہ۔

غایت کے متعلق زحمت میں پڑنے سے انکار کر رہا ہوں جو میرا خیر نہیں ہے۔ جب تک میں عقلی افادیت کی تعلیمات سے بے خبر رہا اس حکم نے کہ "عقل کے مطابق عمل کر"، جس کا موضوعی اثر مجھ پر پوری قوت کے ساتھ عمل کرتا رہا، اپنا ناقابل انفکاک تعلق ایک اور یقین واثق کے ساتھ قائم رکھا کہ میرے حق میں ذاتی طور پر باعث شرافت یہی ہوگا کہ اس طرح عمل کروں، اور یہ کہ عقل کے مطابق عمل کرنا میرے حق میں خیر ہے اور یہ خیر اس خیر سے برتر ہے جو میں اس لذت کی تلاش سے حاصل کر سکتا ہوں جس کو تم واحد اور صحیح خیر بتاتے ہو۔ اگر تم اس یقین کو دل سے نکال دو تو پھر میرے ہمسائے یا عقلی کام کی محبت میں ترقی و تقویت کی کوشش کے لئے، جو معقول ہو، میرے نزدیک کوئی محرک نہیں رہتا۔ تم نے مجھے یقین دلا دیا ہے کہ دوسرے افراد کی مسرت کو تقویت پہنچانے میں کوئی چیز بالذات خیر نہیں ہے۔ ان کے حق میں تو یہ چیز بے شبہ نہایت اچھی ہے لیکن میرے حق میں اچھی نہیں۔ تمھارا یہ کہنا بے سود ہے کہ میری اپنی ذاتی مسرت پر توجہ مرتکز کرنا نہ صرف خود غرضی پر مبنی ہے بلکہ خلاف عقل بھی، کیونکہ تم ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہو کہ خود غرضی اور نامعقولیت (irrationality) بجائے خود بری نہیں ہیں خواہ وہ دوسروں کے حق میں کتنی ہی تکلیف دہ کیوں نہ ہوں۔"

سجوک کے موقف کی اس آخری دشواری کو اس طرح بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ اس میں جو داخلی تناقض ہے وہ حقیقت میں اتنا صوری نہیں جتنا کہ مادی ہے۔ اس کو ایک ایسے طریقے سے بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ اس میں صوری تناقض پیدا ہی نہ ہونے پائے، حالانکہ خود سجوک اس طرح بیان کرنے میں ہمیشہ کامیاب نہ رہا۔ لیکن داخلی یا نفسیاتی تناقض حسب حال برقرار رہتا ہے۔ اگر عقلی لذتیت کو تسلیم کرلیا جائے تو اس کی بدولت وہ تمام ہیجانات اس فتوے کی رو سے تلف اور برباد ہو جاتے ہیں کہ وہ حقیقی قدر و قیمت سے معرا ہیں حالانکہ خود اس کے احکام کی عملی تکمیل انھیں ہیجانات پر منحصر ہے، جس طرح کہ مِل کی حب فضیلت والی تلازمی توجیہ یوں ہو سکتی ہے کہ وہ نفسیاتی اضطراب و پیچیدگی اور مشوشش العقلی کا نتیجہ ہے جو ایک مخبل میں بھی پائے جاتے ہیں۔ اس سے اس امر کا میلان پیدا ہوتا ہے کہ

معقول کردار کے تصور کو ایک ایسے کردار کے تصور میں تحویل کیا جائے جو ذہنی تناقض اور بے کمالی سے پاک ہو۔ لیکن اس تناقض اور یکطرفہ حالت سے گریز کرنے کی خواہش خود بھی کردار کی نہایت قوی محرک نہیں رہتی جب یہ کہہ دیا جائے کہ اس میں داخلی قدر و قیمت کچھ نہیں ہے۔ کیونکہ ملحوظ خاطر رہے کہ بد کرداری میں جو تناقض ہے وہ خیر کے لذتی نقطۂ نظر سے صرف اسی وقت رونما ہوتا ہے جب میں اپنے کردار کو حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کروں۔ اگر میں کہوں کہ انانیت کو اختیار کرنا ہی میرے حق میں معقول ہے تو مجھ پر یہ الزام عاید ہو سکتا ہے کہ میری بات میں تناقض ذاتی ہے۔ لیکن اگر میں وثوق کے ساتھ تسلیم کروں کہ میں جانتا ہوں کہ لذتیت پر قائم رہنا خلاف عقل نہیں ہے، مگر میری نیت ایسی ہے کہ غیر معقول ہی رہوں، تو تناقض غائب ہو جاتا ہے۔ جب یہ قرار دیا جائے کہ عقل جس فعل سے منع کرتی ہے اگر اخلاق بھی اس کو صاف طور پر مردود ٹھہراتے ہیں تو تصور خلاف عقل، اس تصور کا بھی حامل ہوتا ہے کہ معیوب کردار اطلاقی یا ذاتی قیمت سے معرا ہے۔ لیکن اگر عقل کے مطابق عمل کرنے کو خیر پر مبنی سمجھا جائے تو یہ تصور یا تو مفقود ہو جاتا ہے یا اس پر التباس کا حکم لگایا جاتا ہے۔ نوع انسان عقل کو قابل تعظیم سمجھتی ہے تو اس کو یہ عظمت محض اس یقین کامل کی وجہ سے حاصل ہے کہ عقلی کردار میں ذاتی قدر و قیمت یا کوئی داخل ہے، لیکن سجوک کے خیال کے مطابق عقل اسی چیز کو وہی ٹھہراتی ہے[1]۔ اولیاتی حیثیت سے یہ کہنا دشوار ہے کہ عقل کبھی ان دو معتقدات سے نجات نہیں حاصل کر سکتی جو ہر چند کہ صوری تناقض سے بری ہیں تاہم حیاتِ انسانی پر اپنی عملی تاثیر کی بدولت باہم ایک دوسرے کے اثر کو زائل کرتے رہتے ہیں اور وہ دو معتقدات یہ ہیں کہ اخوانیت کو اختیار کرنا مطابق عقل ہے اور ایک معقولیت پسند انسان کا عقل کے مطابق عمل کرنا نہ تو اس کی ذات کے حق میں خیر ہے اور نہ بالذات خیر۔ لیکن یہ نہایت تعجب خیز بات ہو گی کہ ایک عقلی لذتی جس شعور اخلاق کے متعلق تسلیم کرے کہ وہ حیاتِ انسانی پر قبضہ و تصرف رکھنے کا مستحق ہے، اس کی ساخت ہی

---

[1] کائنات کی عقلیت کو فرض کیے بغیر۔ اس مفروضے کے مطابق، جس کے لیے سجوک علانیہ تیار تھا، یہ موقف تو میرے حق میں ناقابل فکر بن جاتا ہے، جس پر بعد کے فقرے میں استدلال کیا گیا ہے۔

ایسی ہو کہ جو انسان اس کی ہدایات پر عمل کرے اسی کے مقاصد کو شکست ہو۔ ایک آخری چارۂ کار کی حیثیت سے سجوک یا کسی اور معلم اخلاق کی تردید کی بجز اس امر کے اظہار کے کوئی صورت نہیں رہتی کہ وہ حقیقت میں شعور اخلاق کے مشتملات کو غلط طریقے سے پیش کر رہا ہے۔ اور میں نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ جو معلم اخلاق سجوک کے مذہب پر قائم ہو وہ علانیہ طور پر یقیناً یہی صورت اختیار کرے گا۔ وہ شعور اخلاق کی (جیسا کچھ کہ وہ واقعی ہے) تنصیف کر کے نصف اول کی مدد سے نصف آخر کو بے اثر کر دیتا ہے یا اس میں الجھن پیدا کر دیتا ہے۔ وہ شعور اخلاق سے قدر و قیمت یا ذاتی اور معروضی قیمت کا مجرد تصور حاصل کرتا ہے اور ساتھ ہی اس تصور سے اس چیز کو خارج کر دیتا ہے کہ جو کچھ قیمتی ہے اس کو ترقی و تقویت پہنچانے میں داخلی قیمت ہے، حالانکہ یہ چیز حقیقت میں اس تصور کے ساتھ غیر منفک طور پر متحد ہے۔ سجوک کے نظام میں جو داخلی تضاد ہے اس کا علاج اس امر کے تسلیم کرنے سے ممکن ہے کہ راستی اور معقولیت کے ساتھ عمل کرنا ہی قدر و قیمت رکھتا ہے اور یہ کہ خیر کا باعث ہونا نہ صرف دوسروں کے حق میں خیر ہے بلکہ خود اس فرد کے حق میں بھی۔

(۵) لیکن آخر کار سجوک پختہ یقین کے ساتھ قائل ہو جاتا ہے کہ جب تک دینیاتی اصول موضوعہ تسلیم نہ کیے جائیں وہ عقل میں مطابقت نہیں پیدا کر سکتا۔ وہ کہتا ہے کہ "فضیلت اور خود غرضی میں باہمی ربط کا نہ ہونا ہمیں مجبور کر دیتا ہے کہ ہمارے ان ظاہری وجدانات میں کہ ہمارے کردار میں کیا چیز معقول ہے آخری اور اساسی تناقض کو تسلیم کریں۔ اس اعتراف سے یہ نتیجہ نکلتا نظر آتا ہے کہ عقل عملی کا ظاہری وجدانی عمل جو ان متناقض احکام میں نمایاں کیا گیا ہے آخر دھوکا ہی دھوکا ہے"[۱]۔ اس بنا پر یہ دریافت کرنا ہمارا فرض ہے کہ آیا پروفیسر سجوک کے مقدمات کی رو سے یہ دینیاتی اصول موضوعہ قابل قبول ہو سکتے ہیں اور (اگر بالفرض اس کا جواب اثبات میں ہے تو) آیا وہ عقل عملی کا داخلی توافق اور یکسانی بحال اور قائم رکھنے کے لئے

---

[۱] Methods of Ethics, 6th ed., p. 506

کافی ہیں۔

انسانوں اور حیوانوں کی مصائب کے عظیم الشان سلسلے کے پیش نظر ایک وجواد خالق فطرت، پر ایمان لاتے ہوئے جن دشواریوں کا سامنا ہوتا ہے ان سے وہ لوگ فائدہ اٹھا کر واقعات وحقائق کی صورت مسخ نہ کر دیں جن کا یہ عقیدہ ہو کہ عقل ایمان کی جسارت کا یقین دلاتی ہے اور جو (فلاطون کی طرح) اس بات کے قائل ہیں کہ قسمت آزمائی کرنا ایک شریفانہ شیوہ ہے۔[۱] لیکن حیات انسانی کی صحیح غائت سے متعلق لذتی نقطۂ نظر کی بنا پر انسان سے جو مطالبہ کیا جاتا ہے وہ کیا اس عقیدے کو پوری طرح مغلوب نہیں کر لیتا؟ کیا ایک ایسی کائنات کا مقصد ومنشا یا اس کی تکوین عقلی ہو سکتی ہے جس کی غایت محض لذت ہو اور اس کے باوجود عقل ہر روز لذت کے ایثار کی ترغیب دیتی رہے؟ حقیقت میں عقل کلی اور عقل عملی کے درمیان یکسانی وہم آہنگی کے مفروضے کو ذرا اور آگے لے جانے کی ضرورت ہے۔ اس عقیدے کو پیش کرنے والوں میں کہ "عقل ہمارے حق میں آسمان وزمین کی ملکہ ہے"،[۲] پروفیسر سجوک سے زیادہ خوش گفتار اور سلیم الطبع شخص کبھی نہیں پیدا ہوا لیکن ہم یہ کس معنی میں کہہ سکتے ہیں کہ ایک ایسی کائنات میں عقل حکمران ہے جس میں صحیح مقصد ومنشا کی تکمیل اس بات پر منحصر ہو کہ خود اسی کو باقاعدہ طور پر پردۂ اخفا میں رکھا جائے؟ انسان کی واحد غایت یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ لذت جو ممکن ہو حاصل کی جائے۔ تاہم اس پر لازم ہے کہ حیات اخروی میں اس صحیح غایت کے تحقق کی تیاری یا انتظام کے طور پر دنیاوی زندگی میں اس کو کلیتہً بھلا دے اور ایک بالکل مختلف غایت کو پیش نظر رکھے۔

پروفیسر سجوک نے اخلاق کی اساس غائی پر بحث کرتے ہوئے ارسطو کے اس مقولے کو کہ "ہمارا فرض ہے کہ غایت پر نظر رکھیں"، پوری طرح الٹ دیا ہے۔ حالانکہ اس نے اخلاقی معیار کے سلسلے میں اس پر بے حد زور دیا تھا۔ پروفیسر

۱؎ Καλὸν τὸ κινδύνευμα

۲؎ Νοῦς ἐστὶ βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς
(Philebus, p. 28c)

تجوک اس امر کو لازم قرار دیتا ہے کہ ہم حیاتِ مستقبل پر اعتقاد رکھیں کیونکہ ہمیں اس بات پر ایمان لانا ضروری ہے کہ تکوینِ اشیاء عقلی ہے۔ تاہم اسی کی رو سے کائنات کی تکوین ایسی ہوئی ہے کہ جو شخص سب سے زیادہ کامیابی کے ساتھ اپنی ہی ذات یعنی اپنی ہستی کی غایت کو پوشیدہ رکھے گا یا اتفاق سے کبھی اس کو پا بھی نہ سکے گا اُسی کی غایت انجامِ کار کامل طور پر متحقق ہوگی۔ یہ قضیہ کہ شاید کائنات کی تکوین اسی طور پر ہوئی ہو ایسا ہے جس میں کوئی منطقی تناقض نہیں پایا جاتا اور جو تجربی تکذیب کے بھی ناقابل ہے۔ لیکن ایسی کائنات میں معقولیت کہاں رہی؟ اگر ہم مفروضات قائم کرنے پر ہی مجبور رہیں تو وہ ضرور ایسے ہوں کہ اُن سے ان منطقی مطالبات کی بھی تشفی ہو جن پر وہ قائم ہیں اگر ہمیں کائنات میں ایک عقلی نظام فرض کرنا ہے تو عقل ایک انسان کے لیے جو غایت تجویز کرے ضرور ہے کہ وہی اس کی اعلیٰ ترین غایت ہو۔ انسان اس حد تک تو ایک وجودِ عقلی ہے کہ اس میں لذت بخش اور خوشگوار چیز پر عقلی شے کو ترجیح دینے کی صلاحیت موجود ہے۔ پس اس ترجیح کی معقولیت بلاشبہ اس امر پر منحصر نہیں ہو سکتی کہ انجامِ کار اس سے یہ نتیجہ ہو کہ اس نے اسی چیز کو ترجیح دی ہے جس کو اس کے حُبِّ عقلی نے مسترد کرنے پر مجبور کیا تھا۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ مسترد کی ہوئی چیز میں بھی کچھ نہ کچھ قدر و قیمت ہو اور جداگانہ حالات میں شاید وہ خیر ہو سکتی۔ نیز اس امر کی توقع بھی معقولیت پر مبنی ہو سکتی ہے کہ اعلیٰ خیر کو ترجیح دینے سے ادنیٰ خیر خود بخود حاصل ہو جائے گا لیکن بے شبہ ایک عقلی کائنات میں وہ چیز جس کا ایک انسان بشرطیکہ وہ مکمل طور پر عقلی ہو، زیادہ خواہشمند ہے محض اس چیز کا ایک وسیلہ نہیں بن سکتی جس کا وہ کم خواہشمند ہے۔ بالفاظِ دیگر اس میں ذاتی قدر و قیمت کا ہونا لازمی شرط ہے۔ مِل کا یہ قول کہ مجھے خوش رہنا ہے "مجھے ناخوش رہنا ہے" مستنبط نہیں ہو سکتا، اس قسم کی دینیات کی نہایت موزوں شرح یا تنقید ہے[۱] جو خیر کے خالص لذتی تخیل پر مبنی ہے۔ تاہم اگر انسان کی غایت نکوئی یا کوئی ایسی مسرت ہے جس کا لازمی جزو فضیلت ہے تو یہ امر خلافِ عقل نہ ہوگا کہ اس کو وہ مصائب برداشت کرنی پڑیں جو اپنے اور دوسرے

---

[۱] Mind, Vol. 1, p. 195.

افراد کے حق میں اس غایت کے حصول کی لازمی شرائط ہوں ۔ اگر مسرت صحیح غایت ہے تو اشیاء کی ایسی تکوین جس میں مسرت کے ساتھ بے التفاتی کرنا اس کے حصول کی شرط اور اس سے دلبستگی پیدا کرنا اس کے اتلاف کا باعث ہو تو وہ خالص خود رایانہ، جابرانہ اور انتہا درجہ غیر عقلی ہوگی ۔ لیکن اگر نکوئی ایک ایسی غایت ہے جس کے بغیر اعلیٰ ترین مسرت بھی نامکمل ہی رہ جاتی ہے، اور اگر نکوئی اعلیٰ ترین مسرت کا جوہر ہے تو یہ ناقابل تعقل نہیں ہے کہ خیر اعلیٰ کی تلاش و جستجو میں خیر ادنیٰ کی ارادی بے التفاتی اس مکمل شان وجود کے حصول کے لیے فی نفسہ ضروری ہو، یعنے اس شان زندگی کے حصول کے لئے جو ان دونوں تخیلات نکوئی و مسرت پر حاوی ہے جس کو فلسفۂ جدید میں جدا جدا رکھنے کی عادت ہو گئی ہے (اور جس کا نام قدیم اخلاقیات میں بہبود تھا)۔ اگر محبت ہی حقیقت میں دنیاوی مسرت کا تنہا عنصر ہے جس کو مستقل طور پر برقرار رہنا ہے تو یہ امر کافی طور پر قابل فہم ہو جاتا ہے کہ ایثار ایک تادیب و تربیت ہے جو اس لئے ضروری ہے کہ انسان اس سے مسرت اندوز ہونے کے قابل بنے ۔

میں اس اہم مسئلے سے متعلق سردست صرف ایک بات کا اضافہ کرنا چاہتا ہوں کیونکہ پروفیسر سجوک کی بحث نے مجھے اس طرف اشارہ کرنے کے لیے مجبور کر دیا ہے۔ سجوک کا دعویٰ ہے کہ عقل عملی کی آخری ثنویت، کے اصول میں پادری بٹلر اس کا پیشرو ہے ۔ یہ درست ہے کہ پادری بٹلر جس نے ایک مفکر کی حیثیت سے پروفیسر سجوک کے لذتی میلانات میں بہت کچھ اصلاح کی ہے جب ہابس کے پیرو کے علی الرغم فضیلت کے بے لوث ہونے کی تائید کرتے ہوے فلسفۂ اخلاق کی تدوین میں مصروف تھا اور دینیاتی مسائل کو صرف اخلاق میں ممد ہونے کی حیثیت سے پیش کرتے ہوے ایک ایسی صورت سے مطمئن ہو گیا جو اس کے شاگرد کے دعوے سے بالکل مشابہ تھی ۔ ضمیر یا اصول تامل، فرد کی اغراض کے قطع نظر ایک خاص قسم کے کردار کا عقلی ہونا تجویز کرتا ہے ۔ بٹلر کی اعلیٰ ترین غایت فرض ہے ۔ اس کی رائے میں ضمیر کا وجود دینیات کی بنیاد ہے نہ کہ دینیات اخلاق کی اساس ۔ تاہم جس زمانے میں وہ مواعظ (Sermons) تیار کر رہا تھا اس وقت بھی مسرت عامہ کو خالق عالم اور فرد کے اخوانی کردار کی

قابلِ تصورِ غایت قرار دیتا رہا ہے لیکن جب وہ کائنات کی اخلاقی حکومت کے مسئلے کا سختی سے مقابلہ کرنے لگا تو اس کی نظر اس صورت کی دشواریوں پر پڑنے لگی۔ مواعظ (Sermons) اور تمثیل (Analogy) کے درمیان جو وقفہ گزرا اس میں اس کے فکر کا نتیجہ آخرالذکر تصنیف کے ان ابواب میں جو حیاتِ انسانی سے متعلق ہیں ، حالتِ تادیب و تربیت ، کے عنوان سے قلمبند کیا گیا ہے جس کو اب بھی (باوجود اس کے قدیم طرز و صورت کے) مبداءِ شر کے مسئلے کی سراغ رسانی میں ایک مشعلِ راہ کی حیثیت سے نہایت اعلیٰ درجے کا ترجمان قرار دیا جاسکتا ہے۔ اور یہ راستہ ان اشخاص کے لیے کھلا ہوا ہے جو مصالحت ، یا ، اتحاد ، کی خواہش اور ثنویت کے فلسفیانہ خوف و ہراس کی وجہ سے اس انکار کے کسی نہ کسی پہلو کی رہنمائی میں چلنے کے لیے تیار نہیں ہیں کہ شر آخر شر ہی ہے۔

پس میری بحث کا لب لباب یہ ہے کہ پروفیسر سجوک کو اس کوشش میں کہ ایک طرف ، خیر ، کے لذتی تخیل اور بالآخر اخلاق کے لذتی معیار ، اور دوسری طرف وجدانی ، یا عقلی معیار یا آخری اساس اخلاق میں مصالحت قایم کی جائے ناکامی ہوی ہے۔ عقلِ عملی کی ، ثنویت ، رفع نہیں ہوسکی اور تاوقتیکہ فضیلت اور سیرت کو (کم از کم وہ فضیلت و سیرت جو لذتِ عمومی کی ترقی و تقویت پر منحصر ہے) ، خیر ، کے ایک اعلیٰ ترین جزو کی حیثیت سے تسلیم نہ کیا جائے جس سے تمام نوعِ انسان کو بہرہ مند کرنا صائب ہے ، اس کی ثنویت مٹنا محال ہے۔

۳

مناسب ہوگا کہ اس نوبت پر اس اصول کے متعلق کہ سیرت اپنی آپ غایت ہے پروفیسر سجوک کی تنقید پر ایک سرسری نظر ڈالی جائے۔ اس خیال کے متعلق پروفیسر سجوک کہتا ہے کہ :-

---

ا دیکھو وعظ ۱۲ اور وعظ ۱۳ کا دوسرا فقرہ۔

"میں ایک عملی نقطۂ نظر سے حقیقتہً اِس بات کی اہمیت کو پوری طرح تسلیم کرتا ہوں کہ انسان پر لازم ہے کہ سیرت کے نصب العین کو پیش نظر رکھے اور غور کرتا رہے کہ اپنے عمل سے سیرت پر کیا نتائج مترتب ہوتے ہیں لیکن میں اس سے یہ استنباط نہیں کر سکتا کہ سیرت اور اس کے اجزاء (خواص، عوائد، یا کسی اور قسم کے خصائل) خیرِ غائی کے عناصر ترکیبی ہیں۔ لیکن میرا خیال ہے کہ ملکہ (faculty) یا طبیعت کے تخیل ہی میں اس کی ضد مضمر ہے۔ اور اس کی تعریف صرف یوں ہو سکتی ہے کہ وہ ایک میلان ہے خاص حالتوں میں خاص طریقے سے عمل یا احساس کرنے کا۔ ظاہر ہے کہ ایسا میلان قطع نظر ان اعمال و احساسات کے جن میں وہ موثر ہے، یا قطع نظر ان کے آخری نتائج کے بجائے خود تو قیمتی نہیں ہو سکتا اور جب تک ان نتائج کو محض ملکات و طبائع وغیرہ کے مختلف تعدیلات کی حیثیت حاصل رہے وہ خیرِ غائی کا مرتبہ نہیں حاصل کر سکتے" وغیرہ۔[۵]

پروفیسر سجوک یہاں اعتراف کرتا ہے کہ جن 'افعال' سے سیرت یا طبیعت ڈھلتی ہے ہم ان کے قیمتی ہونے کا تصور کر سکتے ہیں۔ البتہ اس مفروضے سے اس کو صرف اس حد تک اختلاف ہے کہ اس کو ان افعال میں کوئی قیمت نہیں نظر آتی لیکن جب اصرار کیا جاتا ہے کہ سیرت میں واقعی قیمت ہے تو اس قسم کے 'افعال' کو قیمت کے تصور میں شامل کر لیا جاتا ہے۔ تاہم انسان کے افعال کو اس کی حیات باطنی سے الگ کر کے ان کی قیمت کا اندازہ کرنا ناممکن ہے۔ سیرت نہ محض جدا جدا 'افعال' پر مشتمل ہے اور نہ احتمال ہے کہ وہ خالص مجرد 'میلانات' یا طبائع پر مشتمل ہو گی۔ افعال حسنہ کی انجام دہی میں جن حقیقی ارادوں کو دخل ہوتا ہے، وہ صرف یہی نہیں کہ اجزائے شعور ہوتے ہیں، اور خارجی عالم میں محض نتائج کے امکانات نہیں ہوتے بلکہ اس لمحے کے علاوہ بھی جس میں کہ ہم تحریص کا مقابلہ کرتے ہیں یا اخلاقی پسند کے متعین افعال انجام دیتے ہیں، ہمارے شعور میں ایک ارادی عنصر ساری ہوتا ہے۔ توجہ ایک ارادی فعل ہے، بلکہ خواہش ارادے کی قوت پر دلالت کرتی ہے۔ اور جذبہ بیک وقت مبدأ عمل

---

۵ Methods of Ethics, 6th ed., p. 392.

بھی ہے، اخلاقی عمل کا لوازمہ بھی اور ارادے کی عادی ہدایت کا انجام اور ضمیمہ بھی۔ اور یہ سب (خواہش، توجہ، جذبہ) شعور کے حقیقی اجزا ہیں جو اپنی نوبت پر شعوری افعال میں دقوع پذیر ہوتے ہیں نہ کہ ان عناصر کے محض امکانات۔ یہ تمام عناصر اس چیز میں داخل ہیں جس کو ہم سیرت کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ بعض دفعہ ہمیں کامل سیرت میں اخلاقی زندگی کے ذہنی پہلو کو بھی شامل کر لینا پڑتا ہے، یعنے اُس نصب العین کو جو انسان کے پیش نظر ہوتا ہے، اُن احکام قیمت کو جو اس کی طرف عائد ہوتے ہیں، اور اس دلچسپی کو جس کو وہ اخلاقی زندگی میں محسوس کرتا ہے۔ پروفیسر سجوک شاید ہی یہ استدلال کرتا کہ ایک بھلے آدمی اور ایک بُرے آدمی کے شعور کے مافیہ میں سوائے ان خاص صورتوں کے کہ اول الذکر اچھے کاموں میں اور آخر الذکر برے کاموں میں مشغول ہو کوئی فرق نہیں ہے۔ جیسا کہ میں نے خیال ظاہر کیا ہے سیرت میں نہ صرف ارادے کی حقیقی کیفیت داخل ہے بلکہ اس میں شعور کے وہ عناصر بھی شامل ہیں جو اس سے وابستہ ہیں۔ اور اگر ہم سیرت کے تصور کو حقیقی ارادے تک محدود کر دیں تو بھی ارادے کی حیثیت ہمیشہ شعور کے مسلسل سیلاب کے ایک دھار کی رہے گی۔ مثلاً خود سجوک کہتا ہے کہ 'کسی ایک غایت کو سب سے مقدم سمجھ کر اختیار کرنا بھی ارادوں کی قسم میں داخل ہے'۔ ارادے کا عنصر عالم بیداری کے کل یا (فضول نکتہ چینی سے احتراز کرتے ہوئے) تقریباً کل شعور کے ایک جزو پر مشتمل ہے۔ اور اصل میں سیرت منحصر ہے ارادے کے اسی جزو کی ماہیت پر یعنے ان اشیاء کی ماہیت پر جو اس کا معروض ہیں اور ساتھ ہی ارادے کے عادی اہتمام پر۔ فضیلت کو ایک خیر یا غایت بالذات سمجھنے سے ہمارا مُدعا یہ ہے کہ وہ قیمتی ہے۔ اس میں شک نہیں ہے کہ جب تک ہم ارادے کے ذہنی اور جذبی لوازمات پر غور نہ کر لیں سیرت کا کوئی تخیل قائم نہیں کر سکتے۔ اور اس بات سے کوئی زیادہ فرق نہیں ہوتا کہ آیا ہم سیرت کے تخیل میں ان لوازمات کو داخل سمجھتے ہیں یا نہیں۔ کیونکہ ان میں بھی ایک ایسی قیمت ہے جس کا اندازہ لذت کی مقدار یا شدت سے، جو اُن لوازمات کا ایک جزو ہے، نہیں ہو سکتا۔ ایک اہم بات جس پر زور دینا ضروری ہے یہ ہے کہ جب ہم سیرت میں قیمت کو تسلیم کرتے ہیں تو ہم بھی ایک لذتی کے ادّعا

کی طرح پوری قوت سے دعویٰ کرتے ہیں کہ قیمت حقیقی شعور کو حاصل ہے نہ کہ کسی اور چیز کو۔[1] جس انسان کو حقیقی اور لازمی خیر سے اُنس ہو، نہ کہ پیدائشی لذت کی محض ایسی استعداد اور قابلیتوں سے جو پرتگالی شراب کی ایک بوتل میں پنہاں ہیں۔ اس کا شعور 'نکوئی' یا 'فضیلت' پر مشتمل ہوتا ہے۔ اسی کو اس مذہب کے حامی جس مذہب پر کہ پروفیسر سجوک تنقید کر رہا ہے 'خیر' یا 'غایت بالذات' سمجھتے ہیں۔ 'فضیلت' یا ملکہ بھی (جیسا کہ پروفیسر سجوک نے اصرار کیا ہے) بے شبہ انھیں معنوں میں ایک تجرید محض ہے جن معنوں میں لذت بھی ایک تجرید ہے۔ جس طرح کسی شخص کا شعور کسی وقت صرف لذت سے معمور نہیں ہو سکتا، اسی طرح صرف فضیلت سے بھی معمور نہیں ہو سکتا۔ اگر ارادے کو 'نیکوکار' کہنا ہو تو ضرور ہے کہ وہ کسی چیز کا ارادہ ہو، جس طرح کہ ایک انسان کے شعور میں خوشگواری محسوس ہونے سے پہلے احساسات، افکار اور ارادوں کا موجود ہونا ضروری ہے۔ لیکن بظاہر پروفیسر سجوک جس مشکل کو محسوس کر رہا ہے اس کے متعلق یہ کہنا غیر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ جو لوگ 'فضیلت' کو ایک غایت قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک فضیلت کا مفہوم 'نیکوکاری کا شعور' ہے، جس طرح کہ وہ لوگ جو 'لذت' کو ایک غایت قرار دیتے ہیں لذت سے شعور کی خوشگواری مراد لیتے ہیں۔ نیکوکار شعور سے مراد وہ شعور ہے جس کے ارادوں اور خواہشوں پر حیات غائی متصرف ہو، نیز احساسات اور جذبے بھی ان ارادوں اور خواہشوں کے ساتھ غیر منفک طور پر ملحق رہیں۔[2]

---

[1] ہم پروفیسر سجوک کے اس میلان پر بھی تنقید کر سکتے ہیں کہ ذات کی وحدت اور تسلسل سے تجاہل برتا جائے۔ بے شبہ ذات کو اس صورت میں حاملِ قیمت نہیں قرار دیا جا سکتا جب کہ اس کو ان مسلسل حالاتِ شعور سے مجرد کر لیا جائے جن میں وہ اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے۔ لیکن اسی طرح حالاتِ شعور کی قیمت کا اندازہ بھی اس صورت میں ناممکن ہو جاتا ہے جب کہ ان کو اس مستقل ذات سے کلیتہً مجرد کر لیا جائے جو ان سب میں موجود ہے۔

[2] جدید نفسیات احساسیتی (Sensationalistic) نقطۂ نظر کی نہایت شد و مد کے ساتھ تردید کرتی ہے جس کا خیال ہے کہ شعور کا مافیہ محض احساس ہے، جس طرح کہ وہ اس کے مخالف مفروضے

شاید اس بات کی طرف اشارہ کیا جائے کہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ ارادے کی ایک اچھی کیفیت (State) خواہش کے قابل، یا شعور کے خوش گوار احساس کے مقابلے میں خواہش کے زیادہ قابل ہے تو ترجیح کی حقیقی چیز ایک خاص لذت ہوتی ہے جو ایک صالح ارادے کے ساتھ بلا تغیر ہمیشہ موجود ہوتی ہے۔ یہ بات معلوم کرنا دشوار ہے کہ اس طرز بیان سے اس شخص کو کیا حاصل ہوگا جو لذتی نفسیات کی رفاقت ترک کر چکا ہے، لیکن چونکہ کسی نہ کسی قسم کی لذت کو حقیقت میں شعور کے ہمراہ ہونا لازمی ہے تاکہ وہ شخص اس کو قیمت سے منسوب کر سکے اس لیے اس کو اس طرح پیش کرنے سے اخلاق کے نظریے یا اخلاق عملی کو بہت زیادہ نقصان نہ پہنچے گا، بشرطیکہ یہ بات اچھی طرح سمجھ لی جائے کہ (۱) اس خاص لذت کی خواہش ان افراد کے اس تغیر پذیر تاثر پر منحصر نہیں ہوتی جن کے حق میں وہ قابل خواہش سمجھی جائے، اور (۲) یہ کہ لذت لازمی طور پر محض انھیں افراد کو حاصل نہیں ہوتی جو دوسری لذتوں کے مقابلے میں اس خاص لذت کی زیادہ مقدار اور شدت کے خواہش مند ہوں اور جو اس ایک لذت کے حصول کے لیے دوسری خواہشوں کو

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ۔ کی تردید کرتی ہے، جو یہ ہے کہ فکر بغیر قوت ارادی (Volition)، کے ممکن ہے۔ جب کبھی ہم بیدار رہتے ہیں ہم احکام لگاتے رہتے ہیں۔ جب کبھی ہم بیدار رہتے ہیں ارادہ کرتے رہتے ہیں؛ (Bosanquet, Essentials of Logic, p. 40) مسٹر براڈلے نے بے شبہ دعویٰ کیا ہے کہ 'سرگرم' توجہ' کے بغیر بھی فکر ممکن ہے اور اس لیے بغیر ارادے کے بھی (رسالۂ Mind شمارہ نمبر ۴۱ بابتہ ۱۹۰۲ء میں 'توجہ مشغول' پر ایک مضمون)۔ اگرچہ وہ اعتراف کرتا ہے کہ ممکن ہے کہ ایک تصور کی نظری نشو و نما میں بھی، اس نشو و نما کا متذکرہ تصور خود ہی اپنے وجود کی علت ہو، اور اس لیے بے شک استدلال کیا جا سکتا ہے کہ اس مفہوم میں تمام تفکر آخر الامر ارادے پر دلالت کرتا ہے (ص)۔ دوسرے نقاط نظر سے یہ سوال بہت اہم ہے، لیکن میں یہاں اس کے خلاف جو کچھ احتجاج کر رہا ہوں وہ یہ مفروضہ ہے کہ شعور کی قیمت کا اندازہ کرتے ہوئے ہم پر لازم ہے کہ محض احساسی پہلو کی طرف توجہ کریں، نہ کہ ساتھ ہی شعور کے تفکری اور ارادی پہلوؤں کی طرف بھی۔ یہ بھی مساوی طور پر غیر معقول ہوگا خواہ کسی مفہوم میں یہ صحیح ہو کہ

ترک کردیں۔ لیکن اِن امور کو تسلیم کرنے کے باوجود صاف ظاہر ہے کہ ہم ارادے کی نیکی کی رغبت کو لذت کے محض ایک ذریعے کی حیثیت سے ترجیح نہیں دیتے۔ لذت کے نقطۂ نظر سے کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ کیوں اس خاص لذت کو غیر معمولی ترجیح دی جائے۔ اِس قسم کی لذت کا یقین نہ تو امتداد سے پیدا ہوتا ہے اور نہ اشتداد سے۔ تجربے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نیک ضمیری کی لذتیں ہمیشہ اعلیٰ درجے کی فرحت بخش نہیں ہوتیں۔ اور بد ضمیری کے آلام اگر ان پر محض آلام کی حیثیت سے غور کیا جائے تو اکثر مثالوں میں کافی طور پر درگزر کے لائق معلوم ہوتے ہیں۔ ایک معمولی سی غلط کاری سے غالباً اکثر انسانوں کو اتنا نمایاں الم نہیں ہوتا جتنا کہ خود کو حماقت میں ڈالنے یا ایک فاش اجتماعی غلطی کا ارتکاب کرنے سے ہوتا ہے۔ اگر ہم بدضمیری کے آلام کو محض ایک گنوارپن کے آلام کے ہم مرتبہ سمجھیں تو ہمیں ایک ایسی روش اختیار کرنے کی کوشش کرنی پڑتی ہے جس کی رو سے آخر الذکر کی طرح اول الذکر) بھی دور ہو جائے۔ ہم 'نیک ضمیری' کو جو اہمیت دیتے ہیں اُس کی توجیہ (معاشری اثرات کے بالکل قطع نظر) خالص لذتی اسباب کی بنا پر نہیں ہو سکتی۔ ہم اس کو محض ایک ایسی قیمت سے منسوب نہیں کرتے جو اس کو اس حیثیت سے حاصل ہے کہ وہ لذت کا ایک ذریعہ ہے۔ اور خود ضمیر کی لذتیں بھی زندہ ضمیری کے کردار میں، جس کا اندازہ اس کی خوش گواری سے نہیں ہوتا، قیمت کے شعور سے پیدا ہوتی یا ان پر دلالت کرتی ہیں۔

تجوک نے صداقت، حسن وغیرہ کو آپ ہی اپنی غایت ہونے کے خلاف جو استدلال پیش کیے ہیں ان پر بھی میرے خیال میں اسی طرح بحث ہو سکتی ہے۔

بقیۂ حاشیہ صفحۂ گزشتہ ۔ ہم ہمیشہ ارادہ کرتے نہیں رہتے۔ میں یہ استدلال کرنے پر مائل ہوں کہ وہ سرگرم توجہ جو ایک مسئلہ سمجھنے کی قطعی کوشش پر دلالت کرتی ہے اس توجہ سے محض درجے میں مختلف ہے جو اس وقت مضمر ہوتی ہے جب کہ میں، جیسا کہ ہم کہنے کے عادی ہیں، انفعالی حیثیت سے اپنے افکار کی رو اور اس کی راہ کو قبول کرتا ہوں'۔ (ص ۶ صدر) یہی انفعالیت، ارادے کے ایک متمیز انداز پر دلالت کرتی ہے۔ جو بعض وقت نہایت دشوار ہوتا ہے جس کو ایک شخص اس وقت دریافت کرتا ہے

بظاہر وہ، ہمیشہ یہ فرض کرتا رہا ہے کہ ان غایات کو ان کی خوش گوارئی[1] کا لحاظ کیے بغیر قیمت سے منسوب کرنا گویا ان پر ایسی چیزوں کی حیثیت سے قیمت لگانے کے مساوی ہے کہ وہ سرے سے شعور ہی سے خارج ہیں۔ بظاہر اس سے عملاً کوئی فرق نہیں آتا کہ آیا یہ کہا جائے کہ شعور میں بعض اجزا لذت سے "بالاتر" ہیں، یا یہ کہ بعض لذتیں بعضوں سے "اعلیٰ تر" ہیں، تاوقتیکہ لذتی نفسیات کو دوسرے طرز ادا کے لباس میں پوشیدہ طور پر داخل کرنے کی کوشش نہ کی جائے۔ تاہم اس بات کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ ان کو فقط اعلیٰ لذت کی حیثیت سے ترجیح دینا حقیقت میں یہ کہنے کا محض ایک عام طریقہ ہے کہ حقیقی اخلاقیاتی غایت میں لذت کے علاوہ اور اجزا بھی شامل ہیں۔ اس امر کو پہلی صورت میں ادا کرنے سے زیادہ سے زیادہ یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ لذت شعور کی کیفیت کا ایک جزو ہے جس میں غائی قیمت ہے۔ اور جبتک یہ امر مسلم رہے کہ اس کی قیمت کا باعث محض لذت کی مقدار یا شدت نہیں ہے، اس سے انکار کرنے کی ضرورت نہیں پیدا ہوتی اور باوجود اس کے کہ اِس کیفیت سے کچھ نہ کچھ لذت حاصل ہو سکتی ہے اس میں الم کا پہلو نسبتہً غالب رہتا ہے اور اس طرح وہ مجموعی طور پر بجائے لذت بخش ہونے کے الم دہ ثابت ہوتا ہے۔

پروفیسر سجوک جن مشکلات میں مبتلا ہے ان میں سے ایک اور مشکل بھی قابل غور ہے۔ اس استدلال کا کہ بعض دفعہ ہم ان لذات کو جو عام طور پر اعلیٰ درجے کی قرار دیجاتی ہیں ادنیٰ درجے کی لذات پر ترجیح دیتے ہیں، لیکن اس بات پر غور کرنا ضروری نہیں سمجھتے کہ اول الذکر لذات آخر الذکر سے زیادہ شدید ہوتی ہیں، سجوک یہ جواب دیتا ہے کہ ان مثالوں میں ترجیح حقیقتہً موجودہ شعور کو نہیں دی جاتی بلکہ ان اثرات کو دی جاتی ہے جو آیندہ شعور پر مترتب ہوتے ہیں، جن کی کم و بیش وضاحت کے ساتھ پہلے ہی سے پیش بینی کی جا رہی ہے، یا ذی شعور وجود کے معروضی تعلقات میں سے کسی ایسی چیز کو ترجیح دی جاتی ہے جو اس کے موجودہ شعور میں داخل نہیں ہے[2] لذت کو بے شبہ

بقیۂ حاشیہ صفحۂ گزشتہ۔ جب کہ وہ سو جانے کے خیال سے یہ سمجھنے کی کوشش کرتا ہے کہ وہ کسی خاص چیز کا خیال نہیں کر رہا ہے۔

۱ لیکن دیکھو صفحاتِ ذیل ص۔ ؟

۲ Methods of Ethics, 6 ed. p. 399.

ایک شخص کے معروضی تعلقات کی بنا پر ترجیح دی جاتی ہے۔ جس لذت کو ان تمام معروضی تعلقات کے علم سے یک لخت مجرد کر لیا جائے وہ اکثر اُن خصوصیات سے مُعرا ہو گی جو اس کو اعلیٰ مرتبے پر پہنچانے کے قابل ہوتی ہیں۔ یعنے وہ اکثر اُن خط و خال سے محروم ہو گی جن کی وجہ سے عقلِ عملی اس کو ایک ذی عقل وجود کی مسرت کے لیے ادنیٰ لذتوں کے مقابلے میں بہت اعلیٰ قرار دیتی ہے۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ جو شخص لذت سے لطف اندوز ہو رہا ہے اس کے شعور میں ہمیشہ لذتوں کے 'معروضی تعلقات' کا، اور اُن سے مسرت حاصل کرنے والی ذات کی حیثیت سے خود اپنے نفس کا علم ایک حد تک ضرور ہوتا ہے۔ اور چونکہ وہ لذت کے علاوہ اور چیزوں کا بھی خواہشمند ہوتا ہے، اور اِس امر کا بھی قایل ہوتا ہے کہ ایسے ہی اور معروضات کی خواہش اس کے حق میں 'صائب' اور 'معقول' ہے، اس لیے ناممکن ہے کہ وہ اپنے اور دوسرے انسانوں کے لیے مختلف قسم کے شعور کی داخلی موزونیت پر غور کرتے ہوئے ان کو شمار سے خارج کر دے۔ اِن معروضی تعلقات کے علم کی وجہ سے انسان کے حق میں لذت کی نوعیت ہی بدل جاتی ہے، اور اگر اس کی مقدار برقرار رہے بھی تو اس کی قیمت میں فرق آجاتا ہے۔ اگر کوئی شخص ظالمانہ نشاط سے لذت حاصل کرے تو وہ اس صورت میں کافی بے ضرر ہو گی جب کہ اس کو اس علم سے مجرد کر لیا جائے کہ وہ ایک ہم جنس کو مصیبت اور اذیت پہنچا کر حاصل کی گئی ہے۔ جسی لذات کو اعلیٰ معاشری یا ذہنی لذات کے مقابلے میں برا یا ادنیٰ نہیں قرار دیا جا سکتا تاوقتیکہ یہ نہ معلوم ہو کہ جو شخص اس سے مسرت اندوز ہو رہا ہے وہ بھی معاشرے کا ایک رکن ہے اور ذہنی فعلیتوں کا اہل۔ انسان اپنے اہل و عیال کی محبت یا اس سے حاصل ہونے والی لذات کو جو قیمت عطا کرتا ہے اس کی توجیہ اُن 'معروضی تعلقات' کے علم کے قطع نظر ناممکن ہے جو شادی بیاہ کرنے یا ماں باپ بننے میں مضمر ہیں۔ یہ سوال کہ ایک انسان کا 'خیر غائی' ان 'معروضی تعلقات' کے علم کے قطع نظر جو اس کے اور عالم خارجی اور عام نوعِ انسان کے درمیان قائم ہیں، کیا ہے حقیقت میں اس سوال کے

مرادف ہے کہ اگر وہ ایک حیوان محض ہوتا تو اس کا خیر کیا ہوتا۔

باوجود اس اعتراف کے کہ ذاتی لذت پر فضیلت کو ترجیح دینا معقولیت پر مبنی ہے سجوک فضیلت کو اپنی آپ غایت تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہے۔ اس کی زیادہ تر وجہ بظاہر اس مفروضے پر مبنی معلوم ہوتی ہے جس کا واضح طور پر اعتراف نہیں کیا گیا ہے، کہ شعور میں بجز احساس کے کوئی اجزاء موجود نہیں ہیں، یا کم سے کم یہ کہ ان اجزاء کو انتہائی قیمت نہیں حاصل ہو سکتی۔ اور یہ ثابت کرنا ناممکن ہے کہ آخر الذکر دعویٰ صداقت سے خالی ہے۔ ہم صرف اتنا دریافت کر سکتے ہیں کہ آیا شعور اخلاق کی تحلیل سے حقیقت میں یہی منکشف ہوتا ہے۔ یا اگر ہمیں یہ کہنے میں تامل نہ ہو کہ انتہائی قیمت ہمیشہ احساس ہی کو حاصل ہے تو جن احساسات کو ہم اس قیمت سے منسوب کرتے ہیں کیا وہ بعض ارادوں اور بعض افکار سے ناقابل انفکاک نہیں رہیں؟ کیا ہم ایک صحیح ارادے یا اس کے ساتھ پیدا ہونے والے جذبات کو خوش گوار احساس کے مقابلے میں، بشرطیکہ اس کو محض ایک خوش گوار احساس کی حیثیت حاصل رہے، اعلیٰ تر قیمت سے منسوب نہیں کیا کرتے؟

جہاں تک ممکن تھا ایک عقلی اور لذتی افادیت کی مشکلات بڑھانے میں ہم نے کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھا۔ اس کے باوجود اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ اس مسئلے پر صوری عدم یکسانیت کا الزام نہیں قائم ہو سکتا جب اس اعتراف سے اس کی ترمیم ہو جائے کہ انانیت خلاف عقل ہے، اگرچہ (لذتی اسباب کی بنا پر) اس شخص کے خلاف کوئی بات نہیں کہی جا سکتی جو غیر معقول ہی رہنا پسند کرے۔ یہ نظریہ عدم یکسانیت کا شکار نہیں ہوا ہے، بلکہ اس نظریے کی رو سے عقل کا طرز عمل لازماً خود اختیاری اور ناقابل فہم ہو جاتا ہے۔ سجوک کے نیک انسان کا موقف کم سے کم اس وقت جب کہ اس کا دماغ فلسفے سے روشن ہو چکا ہو ٹھیک یہ ہو گا کہ: "میں جانتا ہوں کہ میرے حق میں معقول یہی ہے کہ اپنے پڑوسی کے خیر کو ترجیح دوں۔ لیکن اس ترجیح میں ذاتی طور پر کوئی چیز خواہش کے قابل یا جمیل یا شریف یا بجائے خود تصرف کے لائق نہیں ہے۔ فرض تو فرض ہے لیکن خیر نہیں ہے۔ فرض معقول ہے لیکن لذت بہتر ہے۔ ایک بے عقل انسان

اپنے لیے خود غرضی سے جو کچھ کر سکتا ہے وہ ذاتی طور پر اُس سے بہتر ہوتا ہے جو ایک نیک انسان عقل کے باطنی حکم کے مطابق عمل کر کے حاصل کرتا ہے۔ اور جہاں فرض اور غرض کے تصادم سے ان میں ایک خلیج وسیع ہو جائے وہاں ہم اُس کو دینیاتی مفروضوں کی مدد سے عبور کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن اس صورت میں سجوک کی 'عقل' کا دعویٰ زیادہ واضح اور قابلِ فہم نہیں رہتا۔ اگر عقل کائنات کی تکوین میں نمودار ہوتے ہوئے واقعی ایک بُرے انسان سے یہ کہے کہ 'افسوس ہے کہ میں تمھارے شایانِ شان خود غرضی کو جیسا کہ چاہیے سرفراز نہیں کر سکتی۔ مجھے تمھارے علاوہ دوسروں کا بھی خیال رکھنا ہے۔ اور اُن کے مفاد کے پیشِ نظر میں زندگی کے ایک ایسے طریق اور ارادے کی ایک ایسی روش کی پاداش میں سزا دینے پر مجبور ہوں جس کا ایک بہتر اور زیادہ منتظم کائنات میں اچھا صلہ عطا کرتے مجھے بے حد مسرت ہوتی' تو اب اس کے متعلق مزید کچھ کہنے کی گنجائش نہیں ہے۔ لیکن جس کائنات کی تکوین اسی قسم کے اصول کے مطابق ہوئی ہو کیا وہ حقیقت میں عملاً عقلی کائنات ہوگی؟

اس امر کے ثبوت کے لیے کہ لذت زندگی کی حقیقی غایت نہیں ہے ایک آخری چارۂ کار یہی رہ جاتا ہے کہ انسان اس کے متعلق اپنے اور غیروں کے اخلاقی شعور سے شہادت حاصل کرے، جہاں تک کہ اقوال و افعال سے اس کا انکشاف ممکن ہو۔ پروفیسر سجوک اس بات کا اعتراف کرتے ہوئے کہ ایک مخلوط غایت کی اساس پر، یعنے فضیلت میں سعادت کو شامل کر لینے سے، ایک ہم ساز نظام قائم ہو سکتا ہے، کہتا ہے کہ: میں اس بات کی ایک قطعی وجہ پیش کر سکتا ہوں کہ میں اپنی ذات سے اس کو کیوں نہیں منظور کر سکتا یعنے اگر ایک کلی نقطۂ نظر سے فضیلت اور مسرت کو ایک ہی مفروضے کے دو متبادلات کی صورت میں پیش کیا جائے تو میں بے شبہ اخلاقی لحاظ سے آخرالذکر کو ترجیح دوں گا۔ نوعِ انسان کو موجودہ سے زیادہ ذی اخلاق بنانے کی کوشش کو میں صائب نہیں قرار دے سکتا اگر مجھے پہلے ہی سے صاف طور پر معلوم ہو جائے کہ اس سے ان کی سعادت کم ہو جائے گی۔ مجھ پر واجب ہے کہ میری اپنی آیندہ ذاتی فضیلت کے متعلق بھی یہی طرزِ عمل اختیار کروں اور یہ فرض کر لوں کہ جو نتائج سعادتِ عامہ میں ممکن

ہوتے ہیں انھیں کا یہ بھی ایک متبادل ہے[1]۔ اس قول کا ناقد زیادہ سے زیادہ یہی کر سکتا ہے کہ قاری سے دریافت کرے کہ وہ اس کو کس حیثیت سے قبول کرے گا، آیا خود اپنے اخلاقی شعور کی صحیح ترجمانی کی حیثیت سے یا ہنری سجوک کی ترجمانی کی حیثیت سے۔

اس سوال سے کہ آیا افراد یا معاشرے کی فضیلت کبھی سعادت عامہ کے خلاف بھی ہوتی ہے یا نہیں ابھی ہم کو کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس وقت تک میری بحث صرف اسی حد تک رہی ہے کہ: حقیقت میں یہ حکم کہ میرے حق میں صائب یہی ہے کہ دوسروں کی سعادت کا ذریعہ بنوں، عملاً اس حکم سے غیر منفک ہے کہ بجائے اس کے کہ اپنی سعادت کی خاطر دوسروں کو نقصان پہنچاؤں بہتر تو یہ ہے کہ انھیں کی سعادت کا باعث بنوں؛ مجھے مقدم الذکر کے خالص منطقی امکان کا اعتراف ہے لیکن موخر الذکر سے انکار۔ اور اس بنا پر میں باور کرتا ہوں کہ اخوانیت کے معقول ہونے کا محض خیالی اعتراف اکثر مرتبہ یا تو بہت اذہان میں عملی اثر پیدا کر دے گا یا بالکل ہی اثر نہ پیدا کر سکے گا بجز اس صورت کے جب کہ اس کی داخلی نکوئی کو سمجھ لیا جائے جس کے ساتھ وہ عملاً وابستہ ہے۔ عقل کو یہ تسلیم کرتے ہوئے پس و پیش ہوتا ہے کہ آیا عقلیت کبھی بری چیز بھی ہو سکتی ہے یا کبھی ہم اس سے بے نیاز ہو سکتے ہیں۔ موت کے بعد صلہ پانے کا خیال خواہ وہ کتنا ہی قوی کیوں نہ ہو عقل اور تکوین اشیاء میں توافق نہیں پیدا کر سکتا جس میں عقل یہ حکم لگانے پر مجبور رہو کہ کردار کی اقسام نتائج کی بنا پر بری سمجھی جاتی ہیں ورنہ وہ بجائے خود بہت نیک ہیں۔ جن جذبات کی مدد سے ہم نیک کرداری یا بد کرداری پر حقیقی معنوں میں غور کرتے ہیں وہ پژمردہ اور مضمحل ہو جاتے ہیں اگر ہمیں ایک مرتبہ بھی اس امر کی ترغیب ہو کہ بھلے اور برے آدمی میں کوئی فرق

---

[1] رسالہ (Mind) نمبر ۱۲ بابتہ ۱۸۸۹ء صفحہ ۵۴۰ یہ غور طلب ہے کہ سجوک یہ کہنے سے جھجکتا ہے کہ وہ اپنی ذاتی لذت کے لیے اپنی فضیلت کو قربان کر دے گا بشرطیکہ وہ اس میں دوسروں کی لذت کو نقصان پہنچائے بغیر کامیاب ہو سکے۔ آیا خیر اندیشی (Benevolence) کبھی اس کی ضرورت محسوس کرے گی کہ فضیلت کی خاطر سعادت کی قربانی کی جائے ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر میں نے دوسری کتاب کے صفحہ ۲ فقرہ ۲ میں بحث کی ہے۔

نہیں ہے بجز اُس ترتیب کے اتفاقی احتیاج کے جو ایک فرد اور دوسرے افراد کی اغراض میں داخل ہے۔ اگر تم عام نوع انسان کو یقین دلا سکو کہ تھراسی ماکس (Thrasymachus) فضیلت کو لازمی اور بنیادی طور پر صرف دوسرے شخص کا خیر قرار دینے میں حق بجانب تھا تو تم ان کو اس بات کا بھی یقین دلا سکتے ہو کہ اس کا وجود رواج پر منحصر ہے نہ کہ فطرت پر (νόμῳ, οὐ φύσει) یعنے مختصر الفاظ میں وہ ایک دھوکا ہے نہ کہ حقیقت، اور نکوئی کی داخلی قیمت کے عقیدے پر وہ دینیاتی عقائد بھی منحصر ہیں جو اس پر قائم ہیں۔

۴

اس نوبت پر یہ غور کرنا چاہیے کہ ہمیں یہ بحث کس نقطے پر پہنچاتی ہے۔ جن خیالات نے اس بات میں ہماری رہنمائی کی تھی کہ اپنے بہبود پر دوسروں کے بہبود کو ترجیح دینا عقل پر مبنی ہے وہی ہمیں اس خیال پر بھی مجبور کرتے ہیں کہ خود اپنے ذاتی بہبود کو ترجیح دینا بھی بجائے خود بہتر ہے حقیقت میں ہم نے (کانٹ کی طرح) فضیلت اور سعادت کو بظاہر دو عقلی غایات کی حیثیت سے تسلیم کیا ہے۔ آخر الذکر کو اسی حد تک انسان کے حقیقی بہبود کا ایک جزو قرار دیا جاتا ہے جس حد تک کہ اس سے فضیلت کا تفوق برقرار رہ سکے۔

اِس اصول کے متعلق واقعی پروفیسر سجوک اور دوسروں نے یہ اعتراض پیدا کیا ہے کہ اِس اقرار سے دو غیر متجانس اور بے نسبت غایات یعنے فضیلت اور مسرت کا اقرار لازم آتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہوگا کہ ہم جس بنا پر مجبور ہوے تھے کہ فضیلت کو حقیقی تسلیم کریں اسی بنا پر یہ بھی اقرار کرنے پر مجبور ہیں کہ قیمت کے اعتبار سے یہ غایت لذت سے بہت اعلیٰ ہے۔ عقل کہتی ہے کہ خیر عامہ بھی ایک غایت ہے جس کا حصول تمام انسانی افعال پر لازم ہے اور وہ ارادۂ عقلی کی کسی ایسی کیفیت کو خیر نہیں قرار دے سکتی جو اس غایت کی طرف راجح نہ ہو۔ اور جو ارادہ صواب کے انتخاب کو لذت کے مقابلے میں زیادہ قیمتی نہ سمجھے

وہ غایت کی طرف راجع نہ ہوگا۔ جو شخص اس مفروضے پر کاربند ہو کہ اس کی ذاتی فضیلت اور لذت نفس دونوں میں اصلاً مساوی قیمت ہے وہ حقیقت میں نکوکار نہیں ہے۔ اور اس بنا پر یہ مفروضہ بھی داخلی تناقض سے خالی نہیں ہے۔ اور یہ اصول کہ جو ارادہ خیر کی طرف رہ نمائی کرے وہ فاعل کی ذاتی لذت کے مقابلے میں زیادہ قیمتی ہے ہمیں اس بات کے لیے بالکل مجبور کر دیتا ہے کہ دوسروں کی لذت کو صرف اسی حد تک بالذات قیمتی سمجھیں جس حد تک کہ ان کی خوشگواری پر خیر کو ترجیح حاصل ہو۔ بالفاظ دیگر لذت کو صرف اسی حد تک بجائے خود قیمتی قرار دیا جاسکتا ہے جس حد تک کہ وہ اخلاق کے مطابق ہو۔ بے شبہ یہ 'ثنویت'، یعنے ان دونوں غایات میں تناقض مطلق اور دونوں کو ایک ہم آہنگ کل میں مربوط کرنے کا عدم امکان جس سے ان دونوں کا شدید تقابل باقی نہ رہتا، (جہاں تک کہ تمام لذات ایک ہی سطح پر رکھی جائیں اور فضیلت مجبور ہو کہ ان میں ترمیم و تبدیل کیے بغیر خارج ہی سے ان کو محدود کردے) اس شبہ کی ایک وجہ ہو سکتا ہے کہ ان اجزاء تک ہماری نظر کی کافی اور مکمل رسائی اب تک نہیں ہو سکی جو 'خیر مطلق' میں داخل ہیں۔ لیکن اس صورت میں علی الاطلاق کوئی منطقی تناقض نہیں ہے۔ اس پر یہ الزام نہیں لگایا جاسکتا کہ یہ دو غایات یا ایک ہی غایت کے دو اجزا 'بے نسبت' ہیں۔

اب عملی حیثیت سے اس اصول کا شمول (یعنے اس کا کہ فضیلت کو خیر کا ایک جزو اور ایک غالب جزو قرار دیا جائے) اخلاق کے معیار کی نسبت ہمارے خیال کو عام مسلمہ تصورات اخلاق سے ہم آہنگ کرنے اور عام مفہوم کے مطابق افادیت کی بعض زیادہ نمایاں مشکلات کو دور کرنے میں خود بہ خود گراں قدر خدمت انجام دے سکے گا۔ کیونکہ (۱) افادیت اور معمولی غیر سوفسطائی شعور اخلاق کے احکام میں سب سے نمایاں عدم مطابقت یہ ہے کہ اول الذکر کو اس بات سے انکار ہے کہ فضیلت میں ذاتی نکوئی ہے۔ (۲) غایت کے تخیل میں فضیلت کا شمول (جس سے ہم فی الحال عقلی خیر طلبی مراد لیتے ہیں[۵]) ہمیں اس بات کا موقع دیتا ہے کہ

---

[۵] 'لذت' بحیثیت مجموعی کے اضافے کی خواہش' کے مفہوم میں، جس سے ایک شخص کی ذاتی لذت اپنے تناسب کے لحاظ سے خارج نہیں ہے۔

اُن لذات کے غیر معتدل نشاط کو بھی اس سے خارج کر دیں جن کو ہم حقیقی خیر تسلیم کرتے ہیں۔ اور ان کو بھی جو خیر خواہی کے تفوق سے کوئی مطابقت نہیں رکھتے، اور جن کو ہم لذاتِ بے رحمی (cruelty) کہیں گے۔ ہم ان کے 'غیر مائل بسعادت' نتائج کے اثرات کی وجہ سے ان کو نہ صرف نامنظور کرتے ہیں بلکہ ان کو ذاتی قیمت سے مُعرا یا بُرا سمجھتے ہیں کیونکہ وہ اِس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ اُن کو خیر سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور ہم اُس شخص کو مردود ٹھیراتے ہیں جو اپنی رضامندی سے اُن سے لطف اٹھائے۔ اگرچہ وہ اتفاق سے (جیسا کہ رومن اکھاڑوں میں ہوتا تھا جن میں دونوں مبارز سزا یافتہ مجرم ہوتے تھے) ان سے اِس طرح لطف اٹھا رہا ہو کہ عام دلچسپی کے منافی نہ ہو۔ (۳) ہم ان لذات کو اعلیٰ ذاتی قیمت سے منسوب کرتے ہیں جن میں حقیقی خیر طلبی کے اجزا شامل ہوں اور ان کو ذاتی فضیلت کے ادنیٰ مدارج سے منسوب کرتے ہیں جو واقعی خیرِ عامہ کی طرف مائل ہوں، اگرچہ خیرِ عامہ اس شخص کے محرک کا کوئی جزو نہ ہو جو اُن سے لطف اندوز ہو رہا ہے۔ ہمارے لیے ضروری ہے کہ پہلے عنوان میں خیر طلبی کی حقیقی لذات یا شخصی الفت کو شامل کر لیا جائے بلکہ ایک معمولی حد تک دوستی اور ملنساری کی لذات بھی شامل کر لی جائیں جس حد تک کہ یہ دوسروں کی بے غرض خیر سگالی پر دلالت کریں۔ دوسرے عنوان میں لذاتِ عالی توقعی (ambition) یا سعیٔ مسابقت (emulation) اور تمام جمالیاتی اور ذہنی لذتوں کو داخل کر لینا چاہیے۔

اس طرح غالبًا ان لذات کی ترجیح کو جائز ثابت کرنا فی الجملہ ممکن ہوگا جن کو عام طور پر اعلیٰ لذات کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اور یہ ترجیح معمولی شعورِ اخلاق کا ایک نہایت واضح جزو ہے۔ کیونکہ یہ بالعموم تسلیم کیا جاتا ہے کہ انجامِ کار معاشری اور ذہنی لذات کا ذوق بالواسطہ اجتماعی نتائج کے حق میں زیادہ سودمند ہے بہ نسبت خالص نفس پرستی یا غیر ذہنی تفریح کے۔ یہاں تک تو ہم نے فضیلت کی ترجمانی کی ہے اس حیثیت سے کہ اس میں بجز 'خیر طلبی' یا خیر طلبی اور (اس کے ماتحت) دانشمندی کے کوئی چیز شامل نہیں ہے۔ ہم نے ایک لذت کے مقابلے میں دوسری لذت کو اعلیٰ اخلاقی قیمت سے منسوب کرنے کا کوئی اصول تسلیم نہیں کیا ہے بجز

اس کے اس راست یا بالواسطہ اثر کے جو دوسروں کی لذت پر مترتب ہوتا ہے۔ اب اس بات کے دریافت کا موقع آیا ہے کہ آیا یہ تحدید حقیقت میں شعور اخلاق کے حکم کے مطابق ہے یا نہیں۔ شعور میں ایسا کوئی جزو نہیں ہے جس کو ہم سوچ سمجھ کر داخلی قیمت سے منسوب کریں بجز (۱) لذت یعنی سادہ خیر طلبی کے، اور (۲) ایسی لذت کے جس پر مفید اجتماعی لذات کو تفوق حاصل ہے۔ کیا ایک وجود عقلی کے خیر برترین کے متعلق ہمارا تخیل صرف انہیں دو اجزا تک محدود ہے؟ اگر (تصادم کی صورت میں) اس کا ارادہ مستقل طور پر اپنی لذت پر دوسروں کی لذت کو ترجیح دیتا ہے اور جتنی لذت ممکن ہے اس سے متمتع ہوتا ہے تو کیا ہم یہ کہیں کہ ایک انسان کو وہ سب کچھ میسر ہے جس کا وہ بجا طور پر خواہاں ہے؟ ایک سیدھی سادی جماعت جس کو مادی فراوانی کے ساتھ انتہا درجے کی معصومانہ سیر و تفریح کا موقع بھی حاصل ہو، اور جو نہایت گہری اور نہایت عالم گیر محبت کے مطابق زندگی بسر کرے (مثلاً بعض ناشائستہ موراوی پادریوں کی نوآبادی والی زندگی)، خواہ وہ کتنی ہی جمیل زندگی کیوں نہ ہو، کیا حیاتِ انسانی کی نسبت ہمارے اعلیٰ ترین نصب العین کے تحقق کامل کا باعث ہو سکتی ہے؟ اگر کوئی جماعت جو، قطعِ نظر ابتدائی مدارس کے ادنیٰ معیار تعلیم کے، جس کی فضیلت اور خوش وقتی کے لیے قطعی ضرورت ہے، تمام علوم و فنون، علم و فضل اور ہر قسم کی ترقی و تربیت ذہنی سے محروم ہو اس قابل ہے کہ ہمارے نصب العین کو متحقق کر سکے؟ اگر یہ یقینی ہو (جو کسی حال میں انتہا پسندانہ مفروضہ نہیں ہے) کہ جو جماعتیں اس مثال سے قریب ترین ہیں وہ ان جماعتوں کے مقابلے میں عیش و نشاط کا اعلیٰ اوسط حاصل کر چکی ہیں جو زیادہ بلند خیال ہیں تو کیا ہم اس بنا پر ظلمی (obscurantist) مسلک کو روا رکھیں اور کتب خانوں اور تصویر خانوں کو نذر آتش کر دیں اور علم و حسن کی ان تمام خواہشوں کو برباد کر دیں جو اس معیار سے بلند تر ہوں؟ کیا ہم اس کو پسند نہیں کرتے کہ ان خواہشوں کی ضرور تکمیل ہونی چاہیے، اور یہ کہ ان کی تکمیل میں (بلکہ خواہشوں کی تکمیل کی کوشش میں، جس میں ہر جزوی تشفی کے ساتھ اضافہ ہوتا جاتا ہے)، حقیقی انسانی خیر کا ایک بڑا جزو اور اس کی شرافت و قیمت کا ایک بہت بڑا سرچشمہ نہاں ہے؟ اور کیا اس نوعیت کا یقین اس انتہا درجہ مبہم تخمینے پر مبنی ہو سکتا ہے

کہ جو لذتیں اِس نوعیت کی جد و جہد سے حاصل ہوتی ہیں یا جن کا احساس دوسروں میں پیدا کر دیا جاتا ہے وہ اس صورت میں غیر متغیر طور پر زیادہ شدید ہوں گی جب کہ ان کے ساتھ آنے والے الم کے ترقی پذیر تاثر کی رعایت رکھی جائے بہ نسبت ان لذات کے جو معاشری اخلاق کی فعلیتوں کے مطابق زیادہ حیوانی تشفیوں کی صحت بخش اور معتدل جد و جہد سے قابل حصول ہو؟ کیا ہم سچ مچ اس بات کے لیے تیار ہو جائیں کہ ایک ایسے علم مثلاً خالص ریاضیات کی تحصیل کو جسکی نسبت یہ بتایا جا سکے کہ زیادہ فوری اور نمایاں "افادے" کے دیگر علوم و فنون کے مقابلے میں کم تر "مسرت بخش" ہے مردود ٹھرائیں؟ ان تمام سوالات کا جواب میں صرف یہی دے سکتا ہوں کہ "نہیں"۔ آخری غایات کے مسائل پر استدلال کرنا ناممکن ہے۔ مجھ سے صرف اتنا ہو سکتا ہے کہ عقلی افادیت کے نظام میں ان ترمیمات کا پتہ چلاؤں جن کے لیے ہم اس صورت میں مجبور ہو جاتے ہیں جب کہ فضیلت اور سعادت کے سوا اور غایات بھی تسلیم کر لی جائیں جن سے ہم اس وقت سے بھٹکے ہوئے تھے جب سے ہم نے فضیلت اور سعادت کو ایک ہی چیز سمجھ رکھا تھا اور جو آخری غایت کی نسبت ہمارے تخیل میں زیادہ اہم جزو ہے۔ ہم جس رائے پر پہنچ سکے ہیں اس کو اختصار کے ساتھ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے۔ انسان کی روح ایک تثلیث ہے شعور میں تین اجزا یا پہلو یا قابل امتیاز فعلیتیں ہیں۔ یعنے فکر احساس اور ارادہ یا (زیادہ عام اصطلاح میں) طلب، اور اگر ان میں سے کسی ایک کو دوسروں سے بالکل جدا کر لیا جائے تو وہ ناقابل تصور ہو جاتا ہے۔ عقل، احساس اور ارادے کی ایک اچھی کیفیت ہوتی ہے اور ایک بری۔ اچھائی ان تینوں کی ایک خاص کیفیت پر مشتمل ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ عام اعتبار سے یہ درست ہو کہ اگر فکر یا ارادۂ خیر کو دوسرے دو اجزا سے جدا کر لیا جائے تو ہم اس کی کوئی قیمت دریافت نہیں کر سکتے لیکن مجرد لذت میں ہمیں اس قسم کی قیمت حاصل ہوتی ہے۔ اسی

لہ دیکھو صفحات ذیل ص؟

مفروضے پر لذتیت کی بنیاد قائم ہے۔ اور شاید اس مفروضے کو تسلیم کر لیا جائے، خواہ ہم اُن انتاجات کو قبول کرنے سے انکار ہی کیوں نہ کر دیں جو اس پر مبنی ہوں، بشرطیکہ ہم لذتِ مطلقہ کو حامل معنیٰ قرار دیں۔ لیکن اکثر مرتبہ اس بات کو بھلا دیا جاتا ہے کہ بغیر مافیہ کے لذت بے معنیٰ ہے اور یہ مافیہ جو حالتِ شعور کی خوش گواری یا ناگواری کا باعث ہوتا ہے کم از کم ذی عقل ہستیوں میں شعور کے دوسرے پہلوؤں پر منحصر ہے۔ بے شبہ یہ ممکن ہے کہ تجربے کی کوشش سے صرف ہمارے لذت بخش احساسات کی شدت کو پیش نظر رکھا جائے بغیر اس کے کہ ان کے مافیہ کا خیال پیدا ہو، اور پھر ان کی قیمت کو اس شدت پر منحصر قرار دیا جائے۔ لیکن اس بات کو تسلیم کرنے کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے کہ ہم واقعی ایسا کرتے ہیں یا یہ کہ ہمیں ایسا کرنا چاہیے۔ شعور کی کسی کیفیت کی انتہائی قیمت کا اندازہ کرتے وقت ہم اس کے مافیہ کا بھی خیال کرتے ہیں یعنے خواہ وہ خواہش اور ارادے کی کیفیت ہو یا عقل کی، نیز احساس کی ہو یا اس کے مافیہ اور اس کی شدت کی۔ بعض دفعہ ہماری رائے میں شعور کی ایک کم خوش گوار کیفیت بہ نسبت زیادہ خوش گوار حالت کے زیادہ قیمتی ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ اعلیٰ تر ذہنی استعدادات کی فعلیت پر دلالت کرتی ہے یا خیر برتر کی طرف ارادے کی رہ نمائی پر۔ اس میں شک نہیں کہ بعض دفعہ ہماری فطرت کے مختلف اجزاء کو جو فکر، احساس اور ارادے کی تثلیث کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں ایک ہی طریق عمل سے مساوی تشفی حاصل نہیں ہو سکتی۔ اور اس صورت میں ایک ایسی راہِ عمل اختیار کرنی پڑتی ہے جو ہماری فطرت کے کسی ایک جزو کے حق میں قابلِ تشفی ہو اور پھر وہ دوسرے کی تشفی کا بھی باعث ہو سکے۔ لیکن انسان کے غائی خیر میں تینوں کی تشفی شامل ہوگی۔ ان خیور (goods) کا جو ہماری فطرت کے اِن اجزاء کے ساتھ سب سے زیادہ وابستہ ہیں آپس میں ایک دوسرے سے کیا ربط ہے، اس پر ہم اگلے صفحات میں ایک عام حیثیت سے غور کریں گے[1]۔ یہاں اتنا بتا دینا کافی ہے کہ ہم نیک ارادے کی انتہائی

---

[1] اس امر کو پوری طرح تسلیم کیا جائے گا کہ ان میں سے کوئی بھی دوسرے سے کلیتہً مجرد ہو کر حقیقی معنوں میں قائم نہیں رہ سکتا۔ مثلاً نیک ارادے میں کسی قدر خوش گوار احساس اور کسی قدر علم کا شامل ہونا لازمی ہے۔

قیمت کو تسلیم کر چکے ہیں۔ یعنی اس خیر میں ارادے کے دخل کو جس کو شعورِ اخلاق عام نوعِ انسان کے خیر کی حیثیت سے تسلیم کرتی ہے' اور یہ کہ ہم اطلاقی حیثیت سے محض خوش گوار احساس پر ذہنی فعلیتوں کی اعلیٰ قدر و قیمت کو تسلیم کرتے ہیں۔ حالانکہ خوش گوار احساس کے بعض حالات کی بعض پر تفوق کی وجہ یہ ہے کہ وہ دوسروں کے مقابلے میں زیادہ تر فطرت کے دو اعلیٰ تر اجزاء یعنے نیک ارادے کی فعلیت یا عقل' یا دونوں کی فعلیت کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔

۵

اگر ہمیں اپنی فطرت کے مختلف اجزاء یا عناصر یا فعلیتوں کے ربط پر تفصیلی نظر ڈالنی ہو جس پر ہم ابھی بحث کر رہے تھے تو نفسیاتی مباحث کے متعدد و شوار اور اہم امور میں اُلجھ جائیں گے۔ میں اس نوعیت کے نفسیاتی مسائل سے اس کتاب میں گریز کرنا چاہتا ہوں جہاں تک کہ ان کا حل اخلاقیاتی اغراض و مقاصد کے لیے براہِ راست اور بلاواسطہ ضروری نہ ہو۔ لیکن میں چونکہ ان سے اس وقت کام لے رہا ہوں اس لیے ان کے متعلق چند الفاظ کا اضافہ کر دیا جاتا ہے۔ میں ان نفسیین کے عام مسلک کو اختیار نہیں کروں گا جو احساس کو محض لذت اور الم کے مساوی قرار دیتے ہیں۔ بظاہر یہ طریقہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ لذت کو اس کے مافیہ سے مجرد کر لیا گیا ہے حالانکہ جب ہم احساس سے بحث کرتے ہیں تو حقیقت میں ہمارا مقصد یہ نہیں ہوتا' جس سے اس خیال کو تقویت پہنچتی ہے کہ ہم اپنے شعور کے مافیہ کے قطع نظر اس کی لذتی (hedonistic) شدت کے سوا کسی چیز میں دلچسپی نہیں لیتے۔ فکر یا عقل سے میری مرادانہ صرف ایک مدلل فکر ہے جس سے خارج کا راست ادراک ہوتا ہے بلکہ ہمارے شعور کا وہ مجموعی ذہنی پہلو بھی' جس میں ہر قسم کے وقوف کو شامل سمجھتا ہوں۔ میرے خیال میں خواہش ہماری فطرت کا طلبی پہلو ہے' اگرچہ اس میں اس کا ذہنی اور حسی پہلو بھی مضمر ہے جس سے وہ الگ ہو کر قائم نہیں رہ سکتا۔ ہمیں ایک حد تک اپنی خواہش کی چیز کا علم ہونا ضروری ہے۔ اور خود خواہش ہی ایک

قسم کی کیفیت احساس ہے اگرچہ وہ اس کے علاوہ بھی کچھ ہے۔ جذبہ محض ایک قسم کی حسیت کا نام ہے لیکن یہ لفظ عموماً اور حقیقتہً حسیت کے ان حالات کے لیے مخصوص ہے جو احساسات جسمانی پر مشتمل نہیں ہیں اور نہ ان سے پیدا ہوتے ہیں۔ بلکہ وہ ان تصورات اور اعلیٰ خواہشوں کے وجود پر دلالت کرتے ہیں جو نصب العینی مقاصد کی طرف راجع ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان امتیازات سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ شعور کے پہلوؤں سے بحث کی جائے نہ کہ متمایز اور قابل انفکاک اشیاء یا واقعات یا حالات سے بعض مثالوں میں اُن کا فرق صاف طور پر واضح ہوتا ہے اور اس قابل ہوتا ہے کہ ان کی آسان سی تجرید سے ہماری فکر میں ایک باریک فرق قایم ہو جائے۔ لیکن بعض مثالوں میں وہ ہوتے تو بالکل ایک ہی ہیں مگر ان میں اختلاف اس لیے نظر آتا ہے کہ وہ مختلف زاویوں سے دیکھے جاتے ہیں۔ مثلاً ایک ریاضیاتی دماغ کو ریاضی اعمال سے جو خوش گواری محسوس ہوتی ہے اور ایک غیر ریاضیاتی دماغ کو ان اعمال سے جو ناگواری محسوس ہوتی ہے ان میں فرق قایم کرتے ہوئے ہمیں کوئی دشواری پیش نہیں آتی۔ اس کے برخلاف اگر ایک شخص یا موضوع اور اس کے معروض کے مسلمہ ربط پر غور کیا جائے تو رنگ کے سادہ ادراک کو ایک ذہنی فعلیت قرار دیا جائیگا، اور اگر اس پر موضوع کی محض ایک حالت کی حیثیت سے غور کیا جائے یا معروض میں اس شخص کی دلچسپی کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو اس کو حسیت کی ایک حالت قرار دیا جائے گا۔ اس طرح ہم ایک ہی خواہش پر یا تو موضوع کی محض ایک خاص حالت کی حیثیت سے غور کرسکتے ہیں یا حسیت کے اعتبار سے یا اس حیثیت سے کہ وہ ایک غایت کے ذہنی تصور پر دلالت کرتی ہے، یا یہ کہ وہ طلبی فعلیت ہے جو اس غایت کے تحقق کا باعث ہوتی ہے۔ علاوہ اس کے اخلاقیاتی تحقیقات کو ممکن بنانے کے لیے اس امر کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی کہ شعور کے ان اساسی پہلوؤں کے فرق اور ان کے باہم ایک دوسرے پر منحصر ہونے کی مثال پیش کی جائے۔ یہاں صرف اس امر پر زور دیا جاسکتا ہے کہ ہم شعور میں جس قیمت کو تسلیم کرتے ہیں اگر اس کے پہلوؤں کو ایک دوسرے سے بالکل الگ کر دیا جائے تو وہ کسی ایک پہلو پر منحصر نہیں ہوتی۔ حتیٰ کہ ایک انتہا پسند لذتی بھی لذت کے تصور کو اس صورت میں واضح معنیٰ سے

منسوب نہیں کر سکتا جب کہ لذت کو اِس وقوف سے منقطع کر دیا جائے کہ خوش گوار ہی ایک شخص کو محسوس ہو رہی ہے یا ایک چیز ہے محسوس ہو رہی ہے۔ ایک انتہا پسند ترتاض (rigorist) کے لیے یہ ثابت کرنا دشوار ہوگا کہ اس شخص کے پاس اس قسم کے نیک ارادے کی کیا قیمت ہو سکتی ہے جس کو خود یہ علم نہ ہو کہ اس نے کیا ارادہ کیا تھا اور نہ اس بات کی پروا ہو کہ آیا اس نے کسی چیز کا ارادہ کیا تھا بھی یا نہیں۔ شعور اخلاق ہماری ہمت افزائی نہیں کرتا کہ تجرید کے عظیم الشان کام کو بھولے سے بھی ہاتھ لگائیں بشرطیکہ وہ کسی حد تک ممکن بھی ہو۔ وہ اپنا حکم فی الجملہ شعور کی قیمت پر لگاتا ہے۔ ایک خیر کا دوسرے سے موازنہ کرنے اور تصادم کی صورت میں کسی ایک کا انتخاب کرنے میں اکثر اس امر کی ضرورت پیش آتی ہے کہ ایک پہلو کی دوسرے سے مکمل اضافی تجرید عمل میں لائی جائے۔ لیکن شعور اخلاق اس بات کا فتویٰ نہیں دیتا کہ دوسرے پہلوؤں کو شامل کیے بغیر کسی ایک پہلو کی مخصوص قیمت بھی آیا کوئی چیز ہوتی ہے۔ یا ایک پہلو کی قیمت کا اندازہ دوسرے پہلوؤں کی طرف رجوع کیے بغیر پوری طرح ہو سکتا ہے، یا یہ کہ 'خیر' کا تصور ان میں سے کسی ایک کے تحت قایم ہو سکتا ہے۔ انسان عقل، حسیت اور ارادہ پر مشتمل ہے۔ اور انسان کی ایک مکمل حالت ان تینوں اجزا کے انتہائی ربط کی ایک مکمل حالت ہے۔

اس نوبت پر ممکن ہے کہ ایک قاری جو فکر کے افادی طریقوں کی طرف مایل ہو یہ سوال کر بیٹھے کہ 'تم کو کس طرح معلوم ہوا کہ علم خیر ہے' یا (اگر تم اس پیرایے میں ادا کرنا پسند کرو تو) جو لذت تحصیل علم یا سعی طلب کے دوران میں پیدا ہوتی ہے وہ کھانے پینے کی لذتوں سے اعلیٰ ہے؟ جواب ضرور یہ ہوگا کہ میں حقیقت میں ایسا ہی سمجھتا ہوں، میں ایک بلاواسطہ حکم لگاتا ہوں اور یہ اِس حیثیت سے ایک اولیاتی حکم ہے۔ میری عقل کا فتویٰ یہی ہے کہ قیمت کے احکام آخری ہیں، نیز اخلاقیاتی، افادیتی یا کوئی اور اصول بجز قیمت کے احکام کے اور کسی چیز پر قایم نہیں ہو سکتا، تو اس صورت میں ایک قاری یہ کہہ سکتا ہے کہ اگر یہ خالص وجدانیت نہیں ہے تو اور کیا ہے؟[۱] آئندہ باب سے واضح ہوگا کہ میں اس کو کس حد تک تسلیم کرنے کے لیے تیار ہوں۔[۲]

۱۔ وجدانیت میں جو منطقی تناقض ہے اس کے متعلق فان ہرٹمن نے نیٹشے اور رالس اسٹر پر اپنی

حاشیہ سلسلہ سابقہ ۔ تنقید کے دوران میں پرزور بحث کی ہے ۔(Etbichs studien)
(PP. 33-90 زیادہ حالیہ زمانے میں مسٹر مور نے چھپتے ہوئے الفاظ میں اس مشکل کو یوں ظاہر کیا ہے
کہ :۔ پس انانیت کا دعویٰ یہ ہے کہ ہر شخص کی مسرت ہی تنہا خیر ہے یہ متعدد مختلف چیزیں وہی ایک خیر
ہیں جوان میں سے ہر ایک میں ہے ۔ یہ تو تناقض کامل ہے ! کسی اور نظریے کی اس سے زیادہ مکمل اور
مفصل تردید نہیں ہوسکتی ۔ تاہم پروفیسر سجوک کا دعویٰ ہے کہ انانیت مطابق عقل ہے ۔ ایک ایسا نتیجہ ہے
جس کو وہ مہمل قرار دیتا ہے (Principia Ethica, 1903, p. 99) میں اس کے ساتھ اس بات
میں بھی اتفاق کروں گا کہ یہ موقف اس مفہوم میں متناقض فی الذات ہے جس میں کلیتی (Universalistic)
لذتیت نہیں ہے ۔ اور یہ کہ سجوک اپنی تمام باریک بینیوں کے باوجود اس چیز سے بچ نہ سکا جو حقیقۃً
فکر میں غیر متوافق ہے، اگر وہ حقیقی یا صوری تناقض سے بچ بھی جائے لیکن مجھے مسٹر مور کے اس خیال سے
اتفاق نہیں ہے کہ اس منطقی تناقض کو ظاہر کردینے سے سجوک کے موقف کی تردید کامل نہایت آسانی
سے ہوجاتی ہے ۔ اس کے لیے میرے نزدیک یہ دلایل ہیں : (۱) وہ انانی جس کے بابت سجوک
بحث کررہا ہے کامل معروضی خیر کے متعلق غالباً مسٹر مور (اور خود میرے) تخیل کو منظور نہ کرے گا
اگرچہ مجھے اعتراف کرنا چاہیے اور میں نے اس بارے میں بحث بھی کی ہے کہ اگر وہ اچھی طرح سوچ لے
کہ خود اس کے اس استدلال میں کیا چیز مضمر ہے تو اس تخیل تک اس کی بھی رہنمائی ہوگی ۔
(۲) سجوک نے صرف اتنا اعتراف کیا تھا کہ انانی ایک نقطۂ نظر سے حق بجانب ہے ۔ یعنے جس حد تک
کہ وہ یہ امر دریافت کرنے سے انکار کرتا ہے کہ آیا اس کے احکام ان احکام سے متوافق ہیں جن کو
وہ دوسروں کے عقلی احکام تسلیم کرنے پر مجبور ہے ۔ اور اپنے آپ کو صرف اس امر کے استفسار
تک محدود کردیتا ہے کہ آیا وہ اپنے ذاتی احکام کو اپنے نقطۂ نظر کی رو سے ان سے متوافق کرسکتا ہے ۔
بے شک سجوک کو یہاں تک جانا چاہیے تھا کہ یہ نقطۂ نظر جو معقولیت میں کامل نہیں ہے حقیقت میں
معقول نہیں ہے ۔ اس نے البتہ اپنی کتاب کی آخری طبع میں اس حق کو ایک حد تک ادا کیا ہے ۔
(۳) اور اگر ہم یہ تسلیم بھی کریں کہ ایک انانی معقولیت سے معرا ہے تو یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ وہ
کیوں معقولیت کی پروا کرے ؟ کلیتی لذتی اصول کی بنا پر اس سوال کا جواب ادا کرنے کی دشواری
ہی بڑی حد تک پروفیسر سجوک سے عقل عملی کی ثنویت تسلیم کروانے کا باعث ہوئی ۔ اور مجھے یقین نہیں
ہے کہ مسٹر مور نے اس سوال کا جواب نہایت اطمینان بخش پیرائے میں ادا کیا ہے جو باوجود اس کے کہ
لذتی نہیں ہے اس امر کے لیے تیار نہیں معلوم ہوتا ہے کہ اپنے میزان خیور میں نیک ارادے کو اعلیٰ ترین مقام دے ۔

باب ۴

وجدانیت

۱

وجدانیت سے عموماً یہ نظریہ مراد ہے کہ افعال کے صواب و خطا کا حکم اولیاتی حیثیت سے لگایا جاتا ہے بغیر اس کے کہ ان کے نتائج کی طرف رجوع کیا جائے۔ ایک خیال تو یہ ہے کہ جب فعل وقوع میں آتا ہے تو ضمیر یا قوتِ اخلاق (خواہ اس کا نام کچھ ہی ہو) کردار کے جزوی طریقوں پر حکم لگاتی ہے۔ اس اصول

کو پروفیسر سجوک نے غیر فلسفیانہ وجدانیت کے لقب سے موسوم کیا ہے۔ اور وہ جس اصول کو فلسفیانہ وجدانیت کا نام دیتا ہے وہ یہ ہے کہ وجدانی حیثیت سے جس چیز پر صواب یا خطا کا حکم لگایا جاتا ہے وہ ہمیشہ کردار کا ایک عام قانون ہوتا ہے جس کے مطابق ایک خاص طریق عمل کا مبنی بر اخلاق یا خلاف اخلاق ہونا مستنبط ہوتا ہے۔ پہلی رائے کے مطابق ضمیر ایک ایسا آمر ہے جو ہر وقت تفصیلی ہدایات نافذ کرتا رہتا ہے کہ جزوی مثالوں میں کس طرح عمل کیا جائے۔ دوسرے خیال کی رو سے ضمیر ایک مقنن ہے جس کے آئین و قوانین اسی ذہنی طریقے سے جزوی مثالوں میں عمل کرتے ہیں جس سے ایک جج قانون پارلیمان کے نفاذ کا موجب ہوتا ہے[1]۔ وجدانیین کو پھر دو جماعتوں میں منقسم کیا جا سکتا ہے اس لحاظ سے کہ اس قوت کی ماہیت کے

---

[1] یہ اغلب ہے کہ بہت سے وجدانیین ان دونوں انتہا پسند خیالات کے بین بین کسی مقام کو پسند کریں گے۔ وہ یہ کہیں گے کہ بعض قوانین وجدانی حیثیت سے علی الاطلاق ذمہ داری کی چیز نظر آئیں گے۔ اور بعض اور صورتوں میں فیصلہ اس لمحے کے وجدانی حکم کے اختیار میں ہونا چاہیئے۔ سوال یہ ہو سکتا ہے کہ ہم وجدانی کی اُن مثالوں کو کہاں سے حاصل کریں جو افادی مباحث میں پہلے ہی سے مفروض ہیں۔ ایک بڑی حد تک وہ ایک بھوسے کا پتلا ہے جس کو بنانے کے بعد مار توڑ کر گرا دیا جاتا ہے۔ یہ عام طور پر پایا جائے گا کہ اکثر مصنفین جو عموماً اس نام کے ساتھ وابستہ ہیں اُن لوگوں کے مقابلے میں جو اِس خیال کو عام طور پر پیش کرتے یا اُس پر حملہ کرتے ہیں نتائج پر غور کرنے کی ضرورت اور صحیح معنی میں خیر عام کی ترقی کے اعلیٰ ترین فرض کے متعلق بہت زیادہ اعتراف کرتے ہیں۔ لیکن اس امر سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ پادری بٹلر خصوصاً (Dissertation of Virtue) میں) اور ریڈ اس موقف کے قریب پہنچ گئے ہیں۔ جس مصنف نے 'وجدان' کی اصطلاح کو ایک مذہب کی اختصاصی اصطلاح کی حیثیت سے خاص طور پر سب سے پہلے رائج کیا ہے اس کا نام رچرڈ پرائس ہے۔ لیکن مصنف مذکور کے اعترافات اتنے زیادہ ہیں کہ وہ تمام فرائض کو معناً خیر اندیشی، جب کہ اس کو غیر لذتی مفہوم میں لیا جائے، اور عدل میں تحویل کر دیتا ہے۔ اس کی کتاب (Review of the principal Q uestions and difficultis in morals (1769) کی نسبت میرا خیال ہے کہ حالیہ زمانے تک اخلاقیات میں جتنی کتابیں چھپی ہیں اُن سب میں بہتر ہے۔ اس میں کانٹ کے اصول کو

متعلق ان کی کیا رائے ہے جس کے مطابق اولیاتی احکام لگائے جاتے ہیں۔ بعض وجدانیین کے نزدیک عقل ہی یہ قوت ہے اور بعض کے نزدیک حاسۂ اخلاق۔ لیکن جو ملکہ اخلاق کے احکام پر دلالت کرتا ہے اس کی ماہیت کی بحث اسی وقت بہترین صورت اختیار کر سکتی ہے جب کہ اس ابتدائی اور آسان سے سوال کا جواب حاصل ہو جائے کہ جہاں تک افعال کے نتایج کی پیش بینی ممکن ہے آیا اُن کا لحاظ کیے بغیر ہم افعال کو صائب یا غیر صائب قرار دیتے ہیں؟

جو عقیدہ غیر فلسفیانہ وجدانیت کے نام سے نہایت ادھورے پن سے پیش کیا گیا ہے وہ اس قابل نہیں ہے کہ اس کی تردید کے لیے سنجیدگی سے کام لیا جائے۔ اگر یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ قوتِ اخلاق کی ہدایات اس درجہ تحکمی ہیں کہ وہ کسی عام یا عقلی اصول کی پابند نہیں معلوم ہوتیں، اور اگر یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ میں چونکہ آج حالات کی ایک خاص فضا میں اپنے نفس کے اندر ایک ناقابل بیان ہیجان محسوس کر رہا ہوں جس کی وجہ سے ایک خاص طریق عمل اختیار کرنے پر مجبور ہونا پڑتا ہے، اور کل ممکن ہے کہ مجھے یہ ہدایات ملیں یا میں خود ہی اپنے نفس کو یہ ہدایت دوں کہ یکساں حالات میں جو اول الذکر سے کسی طرح متمائز نہ ہو سکیں بالکل مختلف طرز عمل اختیار کیا جائے تو اخلاقی معیاروں کی حیثیت محض ایک بے قاعدہ وہم و وسوسہ کی رہ جاتی ہے، جن کی اس عقیدے کے ساتھ مطابقت پیدا کرنا دشوار ہے کہ فرایض کا ایک معروضی معیار بھی ہے۔ کیونکہ اس امر سے انکار کرنا دشوار ہے کہ اگر مختلف لیکن متماثل حالات میں ایک ہی فرد کے حق میں صواب و خطا بالکل ایک سے نہیں ہو سکتے تو مختلف اشخاص کے حق میں اور بھی کم مماثل ہوں گے۔ اور اس کے ساتھ ہی اخلاق کے معروضی قانون کا سارا تصور رہوا ہو جاتا ہے۔ یقیناً دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ کسی دو افعال کے حالات بالکل ایک سے نہیں ہوتے، لیکن تمام قابلِ لحاظ امور میں عموماً یکساں ہو سکتے ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ ہر مثال کے حالات و واقعات کے مطابق ضمیر اپنے حکم کو بدلتا رہتا ہے، اور یہ کہ دوسرے

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ۔ اس کی پیچیدگیوں سے الگ کر کے بیان کیا گیا ہے۔ یہ یاد رہے کہ میں اس باب میں ایک خاص قسم کی رائے پر تنقید کر رہا ہوں نہ کہ کسی خاص مصنف پر۔

اشخاص کے ضمیر اپنی اپنی روشنی کے تناسب سے ایک سے حالات اور واقعات پر ہمیشہ متماثل احکام لگاتے ہیں تو کوئی نہ کوئی قانون یا اصول ایسا بھی ہونا لازمی ہے جس سے اس امر میں فرق و امتیاز قائم ہو سکے کہ کون سے حالات ہمارے فرض کو بدل دیتے ہیں اور کون سے نہیں بدلتے خواہ یہ قانون یا اصول ایک فرد کے شعور اخلاق میں کتنا ہی مجرد اور دھندلا سا ہو، پس اس بات کو مان لینے کے باوجود کہ اخلاق کے احکام ایک نفسیاتی حقیقت کے اعتبار سے سب سے پہلے اور نہایت وضاحت کے ساتھ جزوی مثالوں میں ہی بے نقاب ہوتے ہیں (جس طرح کہ ہندسے کے اصول کو علم کی رو سے عام علوم متعارفہ کی صورت میں ڈھالنے سے بہت پیشتر ہی جزوی اشکال دائرہ پر احکام لگایا جاتا ہے) معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ہمارے اخلاق کے جزوی احکام کی تحلیل سے وہ تمام اصول دریافت ہو سکتے ہیں جن کے مطابق یہ احکام لگائے جاتے ہیں۔ ممکن ہے کہ فکر تحلیلی اور فلسفیانہ زبان ان احوال کے باریک فرق و مدارج کے صحیح اظہار کے لیے ناکافی ہوں جن پر پیچیدہ حالات میں اخلاق کے حقیقی احکام منحصر ہوتے ہیں لیکن ایک شخص کو خیال ہوگا کہ اس کے قریب قریب کوئی خیر اور اخلاقیاتی حکم کے بعض خام قوانین یا اصول ایک شخص کے ذاتی اور دوسروں کے احکام واقعی کے وسیع تقابلی مطالعے سے مستنبط ہو سکتے ہیں! اگر اس سے انکار کر دیا جائے تو اخلاقی تعلیم قطعاً ناممکن ہو جائے گی۔ یہ مقولہ کہ مثال نصیحت سے بہتر ہے، ممکن ہے کہ کئی صورتوں میں بالکل صحیح ثابت ہو، نہ صرف اس کے جذبی اثر کی وجہ سے بلکہ اس ذہنی تجلی کی بدولت جو مختلف دشواریوں میں ایک نیک انسان کے کردار سے نمودار ہوتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ ایک نیک انسان کی زندگی پر غور کرنے سے جو ہمیں حقیقی یا قلمبند شدہ تاریخ میں ملتی ہے وہ نصب العین سمجھ میں آ سکتے ہیں جو محض نصائح کے نظام میں، بشرطیکہ ان کو جزوی استعمال سے الگ کر لیا جائے، کافی طور پر جمع نہیں ہو سکتے۔ ایک عام قانون اکثر مادی اور امتثالی صورت میں نہایت خوبی کے ساتھ نمایاں ہوتا ہے۔ سینیکا کی تحریرات بلکہ پہاڑی کے وعظ (Sermon of the Mount) سے جو نصیحت حاصل ہو سکتی ہے اس سے زیادہ وضاحت اور قوت کے ساتھ صالح سامری کی تمثیل نے خیرات (Charity) کی تعلیم دی ہے لیکن اس کے

باوجود معقول انسانوں کو اب بھی اتفاق ہے کہ کسی نہ کسی نوعیت کی اخلاقی تعلیم (خواہ وہ کتنی ہی مبہم اور عام ہو، اور حقیقی زندگی کی پیچیدگیوں کے مقابلہ میں کتنی ہی ناکافی ہو) ممکن، خواہش کے لایق اور ضروری ہے جب کہ ایک بچہ ہم سے دریافت کرتا ہے کہ آیا وہ کسی غیر شخص کے باغ سے پھول چن سکتا ہے تو ہم اس سے یہ نہیں کہتے کہ 'میرے اچھے بچے یہ تو تمام تر اس خاص مثال کے حالات پر منحصر ہے۔ اور اگر میں اس مسئلے میں ایک عام قاعدہ مقرر کر دوں تو وہ میری ناروا اعتقادیت پر دلالت کرے گا۔ اس لیے ہر موقع پر اپنے ضمیر سے مشورہ کرو اور نتیجہ ہر حالت میں ٹھیک ہی ہوگا۔ بلکہ اس سے برخلاف ہم فوراً کہہ اٹھتے ہیں کہ 'پھول مت چنو کیونکہ یہ چوری ہے اور چوری غیر صائب ہے۔ اس قانون کی خامی اور عدم تعین' اور زندگی کے گوناگوں مسایل کا تصفیہ کرنے میں اس کے عجز، اور مستثنیات کی ضرورت وغیرہ کے متعلق خواہ کتنی ہی احتیاط برتی جائے تاہم اتنا ضرور اعتراف کرنا پڑے گا کہ اخلاق میں ایک نقطہ ایسا بھی آتا ہے جس سے تمام راست گو افراد اور قریباً تمام فلاسفہ[1] اتفاق کرتے ہیں، اور وہ یہ ہے کہ کردار کے قوانین عام ہوتے ہیں۔ اخلاق کو یادداشت کے عنوانات کی صورت میں محدود نہیں کیا جا سکتا لیکن ہم یادداشت کے عنوان قایم رکھتے ہیں اور رکھنا بھی چاہیئے۔ اور ان تمام چیزوں کو جس تناسب سے تسلیم کیا جائے اسی تناسب سے غیر فلسفیانہ وجدانیت بتدریج وجدانی مذہب کی فلسفیانہ گوناگونی میں مبدل ہو جاتی ہے اور اس لیے اس پر بھی اس تنقید کا اطلاق ہوتا ہے۔

بجوک کی عظیم الشان تصنیف کا سب سے پُرزور حصہ عام فہم اخلاق کی تحلیل پر مشتمل ہے۔ کردار کے عام قوانین کی وضاحت، تعین، اکتفاف، اور عام مسلمہ قوانینِ کردار کے بدیہی ہونے کی نسبت وجدانیین کے بے ربط بیانات کی اس سے پہلے کبھی اتنی متجسس، جامع اور آگاہی بخش تحقیق نہیں ہوئی تھی۔ یہ اہم کام اب ہمیشہ کے لیے پایۂ تکمیل کو پہنچ چکا ہے اور اب اس بات کی ضرورت باقی نہیں رہی کہ

---

[1] مجھے جہاں تک معلوم ہے (Ethical Studies) اور نیز اس کی دوسری کتابوں میں مسٹر براڈلے کے بعض اقوال ہی اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اس کتاب کے آخری باب میں اس موقف پر مزید بحث کی جائے گی۔

پھر اس کی تفصیلات میں جا پڑیں۔ یہاں ان دشواریوں کا نہایت سرسری خاکہ کھینچ دینا کافی ہوگا جن سے اس طرز کے اخلاقی افکار کو مقابلہ کرنا پڑتا ہے:۔

(۱) اس مفروضے کے باوجود کہ جبلی میلانات ہی خاص قسم کے اعمال کے انتخاب کا باعث ہوتے ہیں، سوال یہ ہو سکتا ہے کہ ہم کیوں بے تمیز، اور نامعقول ہیجانات پر اعتماد کریں جو خود اپنی نسبت عقلی توجیہ سے قاصر ہیں۔ ایک نفسیاتی حقیقت کے اعتبار سے اس قسم کے احکام کو فرض تو کر لیا جاتا ہے، لیکن ان کی صحت کی کیا دلائل ہیں؟ اگر یہ کہا جائے کہ وہ اخلاقی عقل کے احکام ہیں، تو ہم سوال کر سکتے ہیں کہ آیا حقیقت میں یہ بات معقول ہوگی کہ ہم نتائج پر غور کیے بغیر عمل کرنے لگیں؟ عقلی کردار کے اور کیا معنے ہو سکتے ہیں بجز اس کے کہ ہم اپنے انتہائی مقصد کے واضح تخیل کو پیش نظر رکھتے ہوئے عمل کریں اور وہ وسایل اختیار کریں جو اس کے حصول کیلیے سب سے موزوں معلوم ہوں؟ یہ انگریزی مثل کہ جست لگانے سے پہلے آگے کو دیکھ لیا کرو تمام عملی حیثیت سے سب سے زیادہ واضح ہے۔ ہر عمل میں موضوعی ہیجان کی اطاعت، گو پہلی نظر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہماری فطرت کے اعلیٰ پہلو سے نمودار ہوتی ہے، اس مثل کو اختیار کرنے کے مرادف ہوگی کہ جست لگانے سے پہلے آگے کو دیکھ لیا کرو۔ بے شبہہ بعض حالات و واقعات ایسے بھی پیش آتے ہیں جن میں صورت حال پر ایک عاجلانہ اور نامکمل تخمینے کے بعد جست لگائی جا سکتی ہے کیونکہ خوف ہوتا ہے کہ کہیں جست لگانے کا موقع ہاتھ سے جاتا نہ رہے۔ لیکن میدان جنگ یا شکارگاہ میں نہایت تکلیف دہ اور نازک موقع پر بھی قدم اٹھانے سے پیشتر چاروں طرف ایک نظر ڈال لینا ضروری ہے جس طرح کہ باقاعدہ ورزشی کھیل میں، جو فرصت والوں کا کام ہے، اپنے گرد و پیش دیکھ بھال لینا پڑتا ہے۔

(۲) اخلاقی تصورات بھی جو ان کے حامیوں کو بدیہی اور تحکمی معلوم ہوتے ہیں مختلف نسلوں اور مختلف افراد میں بلکہ ایک ہی فرد کی زندگی کے مختلف عہدوں میں نہایت مختلف ہوتے ہیں۔ اخلاق کے ان عواطف کے اختلافات کی تفصیلی مثال غیر ضروری معلوم ہوتی ہے جو جان لاک کے زمانے سے ہربرٹ اسپنسر تک افادی مصنفین کی بحث کا موضوع رہ چکے ہیں۔ ہمیں تعلیم دی گئی ہے کہ اپنے ماں باپ

اور بزرگوں کی تعظیم کریں۔ لیکن بعض نسلیں جنوبی ہستی پر ایسی بھی گزری ہیں جو ان کو کھا لینا ایک مقدس فرض سمجھتی رہیں۔ اوسط درجے کے یونانی عوام ان افعال کو باعث عزت سمجھتے تھے جن کو موجودہ زمانے کی مہذب اور شائستہ جماعتوں میں جرایم میں شمار کیا جاتا ہے۔ خدا پرست اور تعلیم یافتہ متقیین (Puritans) حبشیوں کو بھگالے جانے اور آئرستان کے باشندوں کا شکار کرنے میں کوئی مضایقہ نہیں پاتے تھے۔ ایک سربرآوردہ انجیلی قسیس جان نیوٹن نے فخر کے ساتھ بیان کیا تھا کہ اس نے ایک بردہ فروشی کے جہاز پر کپتان کے حجرے میں، جہاں سے چند ہی قدم کے فاصلے پر ان مصیبت زدہ انسانوں کا ایک گندہ ہجوم تھا جن کی مصیبت کا وہی باعث ہوا تھا، جتنی ساعتیں گزاریں مقدس راز و نیاز کی اس سے شیریں ساعتیں اس کو کبھی نصیب نہ ہوئیں۔ اس کے علاوہ بعض مہذب نسلوں میں ایسے فضایل بھی پیدا ہو گئے ہیں جو حالیہ ترقیوں کا نتیجہ معلوم ہوتے ہیں مثلاً مذہبی رواداری، حیوانات کے ساتھ رحم دلی (Humanity) وغیرہ۔

فلسفۂ اخلاق کے مبتدیوں کی نظر میں وجدانیت کے خلاف یہ اعتراضات عموماً نہایت سخت اور مسکت معلوم ہوں گے۔ لیکن حقیقت میں شاید یہی سب سے کم زور ہیں۔ قوت اخلاق کی سست رفتار ترقی اور معاشری تہذیب کی ایک ہی سطح پر مختلف افراد میں اس کے غیر مساوی ارتقا سے اخلاق کے احکام کی اولیاتی نوعیت پر کوئی حرف نہیں آسکتا۔ اگر بعض وحشی انسان پانچ سے زیادہ کی گنتی نہیں کر سکتے[۱] یا قدیم زمانے کے بعض یونانی علماء جن کو علم و فضل میں ید طولیٰ حاصل تھا اقلیدس کی پہلی کتاب کی پانچویں شکل سمجھنے سے قاصر تھے تو ہمیں نہ ریاضیات کے علوم متعارفہ پر شبہہ ہوتا ہے اور نہ قوانین استدلال پر۔ حتیٰ کہ جمالیات کے احکام کی معروضیت کے متعلق ہم میں سے بعض لوگوں کا عقیدہ ذرا بھی متزلزل نہ ہوگا اگر ایک زولو

---

[۱] یہ فرض کرتے ہوئے کہ یہ جیسا کہ بعض وقت بیان کیا جاتا ہے، ایک امر واقعہ ہے۔ حالانکہ صحیح یہ ہوگا کہ ان کے نزدیک اس سے بڑی اعداد کے لیے کوئی الفاظ یا علامات نہ ہوں گے۔

(Zulu) تصویر کو الٹ کر دیکھے یا بجرے کا ایک اپنڑھ ملاح اگر اپنے بجرے پر شوخ رنگ کی نمائشی تختی لگانے کو ترجیح دے، یا جو ذوق کو ننس کالج کو آکسفورڈ کی تعمیر کے نمونوں میں سب سے زیادہ اطمینان بخش ظاہر کرے وہ بیسویں صدی کو پسند نہ آئے، یا اگر موجودہ زمانے میں فنون جمیلہ کے نہایت شائستہ ناقدین میں بھی قابل لحاظ اختلاف رائے موجود ہو۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ وجدانیین اس دعوے کی طرف مائل نظر آتے ہیں کہ افراد کے اخلاقی احکام خطا سے منزہ بھی ہیں اور مستند بھی لیکن اخلاقی احکام کی خود رائی، ناعاقبت اندیشی اور بے ربطی کا یہ انتہا پسند نقطۂ نظر کسی حال میں بھی ناگزیر نہیں ہے۔ ہم اصول اخلاق اور ریاضیات کے علوم متعارفہ کی صحت کو تسلیم کرتے ہیں باوجود اس کے کہ اکثر لوگوں کا استدلال غلط ہوتا ہے اور بعض تو گنتا ہی نہیں جانتے۔ ممکن ہے کہ انسان کے اخلاقی احکام وجدانی ہوں لیکن ان کا خطا سے منزہ ہونا ضروری نہیں۔ بدیہی صداقتیں بھی ہر شخص پر واضح نہیں ہوتیں جس طرح کہ احساس موسیقی یا ریاضیاتی ذہانت کے کئی مدارج ہیں اسی طرح اخلاقی تجلی کے بھی کئی مدارج ہیں۔ اخلاقی حکم کے اختلافات فکر کے وجدانی اسلوب کے حق میں اس قدر قابل اعتراض نہیں معلوم ہوتے جیسا کہ ذیل کے اعتراضات کا حال ہے۔ اگرچہ یقیناً بحث یہ ہو سکتی ہے کہ زیادہ عام نوعیت کی وجدانیت ان اختلافات کی کافی توجیہ نہیں کر سکتی۔

(۳) ہر چند ایک خاص قسم کی وجدانیت حقیقت میں ایک خاص نسل یا ایک عہد کے تمام یا اکثر افراد میں پائی جاتی ہے تاہم اس سے جس اخلاقی قانون کی تاکید ہوتی ہے وہ عموماً تحقیق کی رو سے ٹھیک ٹھیک تعریف کے قابل نہیں معلوم ہوتا۔ اخلاق کے تمام یا اکثر تفصیلی قوانین کے بعض مستثنیات بھی ہوتے ہیں بجز اس صورت کے کہ مقررہ قانون سے مستثنیات کو ضمناً خارج نہ کر دیا جائے۔ یہ قانون کہ "تم کو چاہیے کہ کسی کو قتل نہ کرو" پہلی نظر میں بے شبہ اخلاق کا ایک ایسا قانون معلوم ہوتا ہے جو کسی استثناء کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ قتل کے معنے جان لینے کے

ہیں سوائے ان غیر معمولی حالات کے جن میں جان لینا صائب ہو جاتا ہے؛ اب اگرچہ کم از کم ان لوگوں میں جن کی اخلاقی فطرت میں ترقی ہو گئی ہو اہم قوانین کے متعلق اتفاقِ کامل نظر آتا ہے لیکن جوں ہی ہم مستثنیات کی بحث چھیڑ دیں اکثر مرتبہ یہ اتفاق ہوا ہو جاتا ہے۔ ایک ہی فرد اکثر محسوس کرتا ہے کہ اس نقطے پر اس کے وجدانات غیر واضح یا سرے سے ناکارہ ہیں۔ چنانچہ روزمرہ کے واقعات میں قریباً ہمیشہ ایسا ہوتا ہے کہ جہاں نتایج کا کچھ خیال آیا وہاں ایک مستثنیٰ صورت داخل ہو گئی۔ جو لوگ اخلاق کے ایک خاص قانون کو نتایج کا لحاظ کیے بغیر بدیہی اور وجوبِ کلی قرار دیتے ہیں وہ بھی بعض انتہائی صورتوں میں اس قانون کے استعمال سے آنکھ چراتے ہیں۔

ایک وجدانی سے آگے کافی تفصیل کے ساتھ اس قانون کے وحشتناک نتایج کو بیان کرو اور اس کے آگے جانکاہ مصائب کا کافی انبار لگا دو؛ اس کے باوجود قریباً ہمیشہ ایک نقطہ ایسا آئے گا جہاں یہ شبہ پیدا ہو جائے گا کہ آیا اس مثال میں اس کا قانون موثر ہے یا نہیں۔ اور آگے ایک مزید نقطہ آئے گا جہاں اس کو یقین ہو جائے گا کہ اس خاص مثال میں اس کا انطباق نہیں ہو سکتا؛ تمھیں چاہیے کہ قتل نہ کرو، لیکن اکثر انسان اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ بعض مستثنیٰ صورتیں ایسی بھی ہیں جن میں قتل کرنا خونِ ناحق نہیں ہے۔ اور شاید غالب اکثریت یہ اعلان کرنے پر آمادہ ہو جائے کہ مدافعتِ ذات، جنگ یا کم از کم جایز جنگ اور عدالتی سزائے موت کو مستثنیٰ کرنے میں ان کے وجدانات بہت صاف ہیں۔ لیکن سوال کرو کہ کس نقطے پر مدافعتِ ذات میں جان لینا جایز ہے، جنگ یا جایز جنگ کس طرح عالمِ ظہور میں آتی ہے، کن جرایم کی پاداش میں ہم قانوناً جایز طور پر سزائے موت دے سکتے ہیں، کس موقع پر ایک فرد کے حق میں یہ فرض ہو جاتا ہے کہ ناحق رزم و پیکار یا غیر منصفانہ تعزیر سے احتراز کرے، ہم پھر احتمالات اور اشتباہات کی لپیٹ میں آ جاتے ہیں۔ نقطۂ احتمال معین کر کے اسی پر غور کرو تو عدمِ تیقن ٹھیک اس امر پر مشتمل نظر آئے گا کہ کہیں اس امر کے صاف و صریح وجدانات نہیں پائے جاتے کہ کس خاص لمحے میں نتایج کا جایزہ لینا درست ہے، تمھیں چاہیے کہ بجز مدافعتِ ذات یا عدالتی سزائے موت کے کسی صورت میں کسی کی جان نہ لو؛ نتایج سے استصواب کیے بغیر شاید اس حد تک تو بدیہی قرار دیا جائے

لیکن اگر قایم شدہ حکومت اشخاص جائیداد یا اخلاق کے تحفظ سے قطعی طور پر دست بردار ہو جائے تو کیا ہم پر ایک نراجی حالت نہیں گزرے گی اور اس حالت میں تحفظ عامہ کے لیے ایک زاید قانونی جماعت یا ایک چوکسی کی انجمن کی ضرورت پیش نہ آئے گی، اور اس کی مداخلت یا تعزیر و سزا دہی کی فوری تعمیل ہم پر واجب نہ ہوگی؟ اگر دور اندیشی نے ثابت کر دیا ہے کہ عواقب کافی بد ہیں تو سوائے ایک ایسے شخص کے جو مطلق عدم مزاحمت کا حامی ہو کوئی بھی تشدد میں کمی نہ کرے گا۔ اور ایک غیر محدود عدم مزاحمت کا حامی ہرگز اس قابل نہیں ہے کہ عام اتفاق رائے اس کی تائید میں ہو۔ اب اگر ایک نقطہ ایسا بھی آتا ہے جہاں ایک نمایاں وجدان کو ایسے عواقب کے آگے عاجز آنا پڑتا ہے جن کو پیش بینی سے صاف طور پر معلوم کر لیا گیا ہے تو ہم منطق کی رو سے کس طرح کہہ سکتے ہیں کہ عواقب پر غور و خوض کرنے سے احتراز کرنا ہمیشہ جایز ہے۔ ہم پر لازم ہے کہ کم از کم اپنے عمل کے متوقع عواقب پر غور کر لیں تاکہ کافی طور پر یقین حاصل ہو جائے کہ اس سے وہ شدید نتایج برآمد نہ ہوں گے جو، جیسا کہ مسلم ہے، خود اسی قانونِ اخلاق کے بے اثر ہونے کا باعث ہیں جس کے مطابق یہ عمل ہو رہا ہے۔ جو لوگ حقیقت میں اس اصول پر کاربند رہے ہیں کہ ظاہرا بدیہی قوانینِ اخلاق میں عواقب کے لحاظ سے اُن کے منطقی نتایج کے خلاف ترمیم و تبدیل نہیں ہو سکتی خواہ وہ عواقب معاشرے کے حق میں کتنے ہی تباہ کن کیوں نہ ہوں، وہی ہیں، جو (کونٹ لیو ٹالسٹائی کی طرح) قوت کی غیر محدود اطاعت اور بھکاریوں کو غیر محدود خیرات وغیرہ دینے کے اصول کی تعلیم دیتے ہیں۔ اس نوبت پہ عام فہم وجدانیت ہمارا ساتھ دینے سے قاصر ہے۔

(۴) امور بالا پر غور کرنے سے غالباً اس خیال تک ہماری رہنمائی ہوتی ہے کہ ہر قانونِ اخلاق میں حقیقتہً ایک نہ ایک حد تک عواقب سے استصواب کیا جاتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم کسی فعل کو اس کے موجودہ یا متوقع نتایج سے متمایز نہیں کر سکتے۔ جہاں تک عواقب کی پیش بینی ممکن ہے وہ ایک حقیقی جزوِ عمل ہیں۔ تم کسی قانون پر اس وقت تک عمل درآمد نہیں کر سکتے جب تک کہ اس کے نتایج پر کسی قدر غور نہ کر لو۔ تم قانونِ فیاضی کی تعمیل نہیں کر سکتے تاوقتیکہ یہ نہ دریافت

کرو کہ آیا گلی کوچوں میں رقم تقسیم کرنا واقعی فیاضی ہے۔ اور یہ اس بات پر منحصر ہے کہ آیا اس میں اتنا اثر ہے کہ جن کو تم خیرات دیتے ہو اور جو تم سے اس قسم کی امداد کے متوقع ہیں ان دونوں کے حق میں واقعی یہ خیر نہائی کا باعث ہوگا۔ تم اس حکم کی کہ "تم کو چاہیے کہ قتل نہ کرو" تعمیل نہیں کر سکتے بغیر اس امر کا لحاظ کیے کہ تم جب بندوق کا گھوڑا دبا رہے ہو تو آیا گولی خارج ہوگی یا نہیں، گولی کتنے فاصلے تک جانے کی توقع ہے، راستے میں اس کو کیا افتاد پیش آئے گی، اور (اگر کسی اور کو جا لگنے کا امکان ہے تو) آیا اسی وقت کسی اور کو گولی کا نشانہ تو نہیں بنایا جا رہا ہے یا وہ امن پسند اور بے ضرر ہم وطن تو نہیں ہے۔ اس سوال کے کیا معنے ہوں گے کہ آیا نشہ بازی اس صورت میں بھی غیر صائب ہوگی جب کہ اس کے اثر سے نشہ باز کی گفتگو میں بے ربطی نہ پیدا ہو، اس کے احکام نامعقول نہ ہوں، اس کے پیر میں لغزش نہ آئے اور اس کی فعلیت قابل مواخذہ نہ ہو؟ اگر نشہ بازی کو اس کے تمام عواقب سے مجرد کر لیا جائے تو پھر وہ نشہ بازی نہیں رہتی۔ جب ایک بھی مثال میں یہ تسلیم کر لیا جائے کہ بہر حال عواقب پر غور کرنا لازمی ہے تو پھر معاشری نتایج کے اندازے کے دوران میں کسی خاص نقطے پر قائم ہو جانا خود رائی پر دلالت کرتا ہے۔ تم کسی عمل کی اخلاقیت پر حکم لگانے کے قابل نہیں ہو سکتے جب تک کہ اس مکمل سلسلۂ وقوعات پر جو تمہارے غور کردہ ارادے سے صورت پذیر ہوں گے (جہاں تک کہ حالات اجازت دیں) نہایت جامع نظر نہ ڈال لو۔ جب تک تم ان عواقب کا اندازہ نہ کر لو۔ تمھیں حقیقت میں اس امر کا علم ہی نہ ہوگا کہ تم کیا کر رہے ہو۔ تغیرات کے وسیع دائرے کے کسی نقطے پر جو کہ انسان کے ہر فعل سے پھیلنے لگتا ہے، جس طرح کہ ہم اگر پانی میں ایک روڑا پھینکنے سے لہروں کا ایک دائرہ وسیع ہونے لگتا ہے، نظری حیثیت سے ہمیشہ ایک ایسے واقعے کے انکشاف کا امکان ہے جو اس مقولے سے، جس پر تمھارا قانونِ اخلاق موقوف ہے، اِس مثال کو دور پہنچا دے۔

بے شبہہ روزمرہ کے افعال میں اکثر ناگزیر ہوتا ہے کہ اس قدر وسیع پیمانے پر تحقیق کیے بغیر ہی عمل کیا جائے لیکن یہ استفسار کہ میں عمل سے پیشتر کب تک غور کروں؟ ٹھیک انھیں سوالات میں سے ایک ہے جن کی بنا پر کوئی ایسا وجدانی قانون

دریافت کرنا ناممکن ہے جس کو ممکنہ عواقب (یعنی ایک طرف ضرورت سے زیادہ غور و خوض کرنے اور دوسری طرف سرے سے غور و فکر ہی نہ کرنے کے عواقب) سے کچھ بھی علاقہ نہ ہو۔ اگر بعض مثالیں ایسی بھی ہیں جن میں ہمارا شعور اخلاق صاف طور پر حکم دیتا ہے کہ عواقب پر غور کیے بغیر فوراً ایک نہ ایک عمل اختیار کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ صورتیں بالکل وہی ہیں جن میں بے اندازہ غور و فکر سے مضر نتائج برآمد ہونے کا امکان ہے۔ ڈوبتے کو بچانے کے لیے پانی میں کود پڑنے کا جو ہیجان پیدا ہوتا ہے اس کی تعمیل بالتزام سے جن عواقب کے رونما ہونے کی توقع ہے اگر ان پر غور کرنے کے لیے رک جائیں تو نتیجہ یہ ہوگا کہ اول الذکر متبادل بہت جلد خارج از بحث ہوجائے گا۔ ان مثالوں میں غور و خوض کو طوالت دینے کی عادت ایسی ہے کہ اگر اس کی ہمت افزائی کی جائے تو ڈوبتوں کو بچانے کی جانبازانہ مساعی کی نظائر کمیاب اور کامیابی کے ساتھ بجالانے کی مثالیں شاذ و نادر ہوجائیں گی۔ لہٰذا جان بچانے کی کوشش کو مناسب قرار دینے کے لیے ایک انسان کے حق میں صرف اتنا غور کر لینا کافی ہے کہ وہ اچھا پیراک ہے، سمندر میں غیر معمولی تلاطم نہیں ہے اور یہ کہ اس کا ابھی پورا یقین نہیں ہے کہ اس کی کوشش رائیگاں جائے گی۔ بیسیوں مثالیں یقیناً ایسی ہیں جن میں مختصر غور و خوض کے بعد عمل کرنا صائب ہوتا ہے لیکن تحلیل سے غالباً معلوم ہوگا کہ اخلاقی حکم بالآخر لوگوں کو غور و تامل کا موقع دینے ہی پر منحصر ہے۔ افادی اخلاقیات کی یہ ایک معمولی مثال ہے کہ اس میں ایسی بہت سی باتوں کو یک لخت نظر انداز کر دیا جاتا ہے جن سے مستثنیٰ صورتوں میں نہایت اچھے نتائج مترتب ہوتے ہیں کیونکہ اگر مستثنیات کو تسلیم کر لیا جائے تو اُن کی تعداد بہت کثیر ہو جائے گی۔[1]

---

[1] لہٰذا یہ دعویٰ کرنا بالکل مناسب ہوگا کہ اخلاق بعض افعال کو بجا طور پر ممنوع قرار دیتے ہیں۔ جس طرح کہ قانون بعض افعال کی ممانعت کرتا ہے کیونکہ (اگرچہ وہ اکثر بے ضرر ہوتے ہیں) اگر ان کے رواج کی اجازت دی جائے تو ضرر کا پلڑا غالباً بھاری ہو جاتا ہے۔ قانون مجھے ریل کی پٹریوں پر سے گزرنے کی اجازت نہیں دیتا بجز پل کے (اگرچہ یہ عادت ایک قوی آدمی کے لیے جس کے تمام ملکات درست ہوں بالکل بے ضرر ہے) کیونکہ اگر میں ایسا کروں گا تو ضعیف بوڑھے اور بہرے میری تقلید کرنے لگیں گے

(۵) متضاد اخلاقی وجدانات کا وجود اس سے زیادہ واضح طور پر مجبور کرتا ہے کہ عواقب سے فتویٰ طلب کیا جائے۔ جب خیر طلبی کا فرض صداقت شعاری کے فرض سے، یا فوری امداد کے لیے ایک شخص کا مطالبہ اس کی تکمیل کے فرض سے جو معاشرے کے حق میں فی الجملہ سب سے مفید ہے، متصادم ہو تو ہم کس طرح تصفیہ کریں کہ کس قانون کو مقدم رکھا جائے؟ ڈاکٹر مارٹینو کے ہم زبان ہو کر یہ کہنا بے سود ہے کہ "اعلیٰ ترین محرک کے مطابق عمل کرو" کیونکہ ایک محرک کو دوسرے سے علی الاطلاق اور حالات و واقعات سے رجوع کیے بغیر اعلیٰ تر قرار دینا ناممکن ہے۔ اگر میں حکم لگاؤں کہ صداقت شعاری ہمیشہ خیر طلبی سے اعلیٰ تر محرک ہے تو میں معاشرے کو ہولناک تباہی سے بچانے کے لیے نہ تو خود جھوٹ کہہ سکوں گا اور نہ جھوٹ گھڑنے کے لیے کسی سراغ رساں کو مقرر کر سکوں گا۔ اس کے برخلاف اگر میں خیر طلبی کو صداقت اور ہر دوسرے ممکنہ محرک سے اعلیٰ تر قرار دوں تو میں عملاً افادی اصول پر قایم ہو جاتا ہوں۔ اور اگر ان دونوں میں کبھی خفیف ترین تصادم بھی واقع ہو تو صداقت کو ہمیشہ خیر طلبی

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ۔ جن کے اوپر سے ریل کے گزر جانے کا امکان ہے خود اس امر پر بھی اصرار کرنا مناسب ہے کہ رائے عامہ معتدل قماربازی کو بھی ممنوع قرار دے دینا چاہیے جس کے اسباب وہی ہیں جو مذکور ہوئے۔ جب تک رائے عامہ اس کو ممنوع قرار نہ دے مجھے آزادی حاصل نہیں ہے کہ اس شخص کو جو چھ پیسوں کے لیے وہسٹ (Whist) (تاش کا ایک کھیل) کھیلا کرتا ہے اخلاقی مجرم قرار دوں لیکن اگر میرا خیال ہو کہ جماعت قماربازی کی بالکلیہ مذمت کرے گی تو بہت اچھا ہوگا تو میرا فرض ہوگا کہ معمولی حالات میں خود بھی اس سے احتراز کروں اور جہاں تک مجھ سے ہو سکے (اگرچہ جن لوگوں کو مجھ سے اختلاف ہو ان پر میں محتسبانہ انداز میں ملامت نہ کروں) اس قانون کے نفاذ کی کوشش کروں۔ جو لوگ کسی ممکنہ حالت میں بھی تسلیم نہیں کرتے کہ (Abusei tolbtusum) ہے، یا اس اصول کی بناء پر مسلمہ قوانین اخلاق کے ایک ہجوم کو مشکل ہی سے حق بجانب قرار دیں گے۔ جماعت کا سارا مجموعۂ قوانین جو عورت اور مرد کی سماجی ملاقات کے زمان و مکان اور حالات کی تحدید کرتا ہے اسی اصول پر مبنی ہے۔ جو افعال بالذات بے ضرر ہیں وہ کلیتہً ممنوع قرار دیے جاتے ہیں کیونکہ تجربہ شاہد ہے کہ وہ بعض وقت برے انجام کا باعث ہوتے ہیں۔ ؎ اس اصول کو (Types of ethical Theory) کی دوسری جلد کے پہلے حصے میں تفصیل کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔

سے مغلوب ہونا پڑے گا لیکن ہمارے اخلاقی شعور کے مطالبات کو اس مسئلے کے ان دو جوابوں میں سے کسی ایک سے بھی تشفی ہوتی نظر نہیں آتی۔ پہلا اصول تو بہت سخت معلوم ہوتا ہے اور دوسرا بہت نرم۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے اخلاقی شعور کا منشا یہ ہے کہ ایسے تصادمات کی صورت میں عدم صداقت یا بے وردی کی ایک مقدار ہی ایسی چیز ہے جو اس امر کا فیصلہ کرے گی کہ ان میں سے کس کو خیر باور کیا جائے۔ اس کی تصدیق نتایج کے اندازے کے بغیر ناممکن ہے۔ اگر اس بات کو ایک مرتبہ تسلیم کر لیا جائے کہ حالات و واقعات کی ایک ترکیب ایسی بھی ہو سکتی ہے جس کی رو سے میں جھوٹ کہہ سکتا ہوں (خواہ ایک شخص معمولی حالات میں ایسے تخمینے کو عملاً کتنا ہی نامناسب کیوں نہ سمجھے) تو اس کے باوجود ان حالات کی کافی تحقیق کرنا مجھ پر لازم ہے تاکہ اس امر کا پورا یقین ہو سکے کہ ان انتہائی یا استثنائی مثالوں کا رونما ہونا ناممکن ہے جن میں جھوٹ بولنا ناگزیر ہو جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ عام طور پر نتایج کو اس قدر جلد بازی کے ساتھ جانچا جاتا ہے کہ ان پر ہماری نظر تک نہیں جمنے پاتی۔ جب تک حالات و واقعات میں کسی ایسی چیز کا سراغ نہ لگے جو مزید غور و خوض کی محتاج نہ معلوم ہو، ایک صداقت شعار انسان عام قانون پر بے تامل عمل کرتا ہے۔

(۶) جہاں اعتراضاتِ بالا ان بہت سے وجدانات پر عائد ہوتے ہیں جن کا ذکر وجدانی معلمین اخلاق نے کیا ہے، وہاں بعض ایسے بھی ہیں جو ان آزمائشوں کے تحت آتے ہیں جو دوسرے وجدانات کی اطلاقی اور آخری صحت کے دعووں کے حق میں مہلک ہیں۔ بدیہیاتِ دوراندیشی ((Prudence)) عقلی خیر طلبی اور مساوات اس قدر واضح، قطعی، اور ذاتی تناقض سے بری ہیں کہ یہ بات دوسرے بینہ وجدانات میں نہیں پائی جاتی۔ غور کرنے سے یہ امر بھی معلوم ہوتا ہے کہ میں اپنے ذاتی خیر کے حصول کو پیش نظر رکھوں (جہاں دوسرے کا خیر متاثر نہ ہوتا ہو)، عام معاشرے کے وسیع تر خیر کو زیادہ محدود خیر کے مقابلے میں ذاتی طور پر زیادہ قیمتی سمجھوں اور یہ بھی تسلیم کروں کہ ایک انسان کے خیر کو اتنی ہی ذاتی قیمت حاصل ہے جتنی کہ دوسرے انسان کے خیر کو حاصل ہے (کیونکہ دونوں میں دوسری تمام چیزیں بھی مساوی ہیں)۔ لیکن یہ اولیات جہاں تک کہ ان کی افادیت کی صداقت پر شبہ

نہ پیدا ہو بھٹیک وہ اصول موضوعہ ہیں جن پر اُن لوگوں کی افادیت بنی ہے جو لذت رسانی کے فرض کو اس کی ذاتی حقانیت اور معقولیت پر قائم کرنے میں کوشاں ہیں۔ ان کو حقیقی اولیاتِ اخلاق کی حیثیت سے تسلیم کرنے تحوک نے، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، وجدانیت اور افادیت میں مطابقت پیدا کی ہے۔ لیکن ان اولیات کی مقبولیت سے اس قسم کی وجدانیت کی تائید نہیں ہوتی جس کی تحقیق اس باب میں مقصود ہے کیونکہ یہ ٹھیک وہی اولیات ہیں جن کی اساس پر خود افادیت قائم ہے۔ اس قسم کے وجدانات ہمیں افعال کے نتائج پر توجہ کرنے سے منع نہیں کرتے بلکہ اس کے لیے ہم سے علانیہ متقاضی ہوتے اور مجبور کرتے ہیں۔ اور ان کے متعلق ہمارے احکام اُن کے خیرِ کلی کی ترقی کے میلان پر منحصر ہیں۔

۲

غالباً اس قسم کی وجدانیت کے خلاف جس کا دعویٰ یہ ہو کہ عواقب کا لحاظ کیے بغیر بعض خاص قوانین عمل پر کاربند ہونا چاہیے اعتراض کو دوچند کرنا غیر ضروری ہے۔ اس بات کو دریافت کیے بغیر کہ انسان کے مجموعی خیر پر کسی فعل کی اخلاقیت کا کیا اثر ہوگا اس پر حکم لگانا بے معنیٰ ہے۔ ہم افادی ضابطے کو صرف اسی حد تک قبول کرنے کے لیے مجبور ہیں جس حد تک کہ وہ انسانی معاشرے کے مجموعی خیر کا باعث ہو۔ لیکن ہم ان اسباب پر غور کر چکے ہیں کہ کیوں خیرِ کثیر اور لذتِ کثیر کے باہمی افادی تماثل کو مسترد کر دیا جائے۔ اور ہم اس پر بھی غور کر چکے ہیں کہ خیر کے مختلف اقسام کی قیمت پر احکام لگاتے ہوئے ہم کو شعورِ اخلاق کے اولیاتی یا بلا واسطہ احکام کے انھیں اقسام سے مقابلہ کرنا پڑتا ہے جن کو عام طور پر وجدان کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ پس ان وجدانات میں جن کو ہم مسترد کر چکے ہیں اور ان میں جن کو قبول کرنے پر ہم خود بخود مجبور رہیں کیا فرق ہے؟ خیال کیا جاتا ہے کہ وجدانیین کے وجدانات کردار کے غیر متغیر قوانین پیش کرتے ہیں۔ اولیاتی یا بلا واسطہ احکام جن کو ہم تسلیم کر چکے ہیں، غایات اور انسانی بہبود کے مختلف عناصر کی اضافی قیمت سے متعلق ہیں۔

بالفاظ دیگر وجدانیین کے وجدانات عواقب کی طرف کوئی التفات نہیں کرتے۔ اور ہمارے وجدانات عواقب کے عین مختلف اقسام کی قیمت سے وابستہ ہیں۔ ایک وجدانی **افعال** پر وجدانی حکم لگاتا ہے اور ہمارے وجدانات **غایات** سے متعلق ہیں۔ اس کے وجدانات "یہ صائب ہے" کی صورت اختیار کرتے ہیں۔ اور ہمارے وجدانات ہمیشہ "یہ خیر ہے" پر مشتمل ہیں۔

اس تقابل میں چند مثالوں سے وضاحت پیدا ہوگی۔ قیاس کیا جاتا ہے کہ صداقت کے قدیم قانون کا منشا یہ ہے کہ "کسی حال میں جھوٹ مت کہہ" اور ہمارا حکم جو قیمت پر لگایا جاتا ہے صرف اتنی ہدایت کرتا ہے کہ راست گوئی خیر ہے۔ دروغ گوئی شر ہے۔ اور جیسے ہی وجدانی یا اولیاتی صداقت کو اس نئی صورت میں پیش کیا جائے قدیم وجدانی نظام کی غیر عقلیت اور ناقابلیت عمل غائب ہو جاتی ہے۔ ہمیں عواقب کا اندازہ کرنے کی ممانعت نہیں ہے۔ ہم کو اس بات کا پتہ ضرور چلانا چاہیے کہ کلی خیر پر ہمارے عمل کا کیا اثر ہوگا لیکن راست گوئی یا راست گوئی اور حق پرستی کی سیرت ہمارے بہبود (εὐδαιμονία) میں اپنی جگہ آپ دریافت کر لیتی ہے۔ اگر بالفرض ایک جزوی مثال میں راست گوئی سے فلاں فلاں شر پیدا ہوتا ہے تو سوال یہ ہے کہ بدتر کون ہے آیا وہ شر در جو راست گوئی سے پیدا ہوتے ہیں یا وہ شر جو جھوٹ میں داخل ہے۔ اس قدر مصیبت یا وہ مصیبت جو میرے خود اختیاری عمل سے پیدا ہوتی ہے یا اس قدر غیر صداقت شعاری؟ حقیقت میں اُن تمام حالات و واقعات کی تفصیل ناممکن ہے جس پر اس قسم کی مثالوں میں صحیح فیصلے کا انحصار ہو سکے۔ لیکن عام طور پر اتنا مان لیا جائے گا کہ اگر جھوٹ اس نیت سے کہا جائے کہ ایک شخص کو ناخوش گوار بات سننے کا موقع نہ ملے یا اس کے عزت و افتخار کو خفیف سا بھی ضرر نہ پہنچنے پائے تو بجائے قلیل شر کے کثیر شر اختیار کرنے کے مساوی ہے اس کے برخلاف ایک بری خبر کو جھٹلا کر دوست کی جان بچانا سچ کہہ کر اپنی خوشی سے اس کی موت کا باعث ہونے سے کم تر درجے کا شر ہے۔ اگر کسی شخص کو اس رائے سے اختلاف ہے تو اس سے ہمیں کوئی سروکار نہیں ہے۔ جس طرح تمام انتہائی غایات کے مسائل میں بحث ناممکن ہے اسی طرح اس جزوی مثال میں بھی ضمیر دوست

افراد کی عظیم الشان اکثریت حکم لگاتی اور عمل کرتی ہے۔ اور یہ ملحوظ رہے کہ اس اصول کی بنا پر ہمارے اخلاقی احکام ایک دوسرے کی کبھی تردید نہیں کر سکتے۔ یہ ہمیشہ صحیح ہے کہ سچ خیر ہے اور جھوٹ شر ہے۔ غیور برتر کے آگے سچ کو بھی دوسرے غیور کی طرح ہتھیار ڈال دینا پڑتا ہے۔ دروغ گوئی ہمیشہ ایک شر ہے لیکن ممکن ہے کہ وہ دوسرے شرور کے مقابلے میں کم درجے کا شر ہو۔ جھوٹ کہنا اس صورت میں بھی شر ہے جب کہ اس کی واجبیت بالکل واضح اور ناقابل حجت ہو۔ اگر بعض حالات میں ایک تنہا فعل سے دروغ گوئی کی عادت یا سیرت نمایاں نہ ہو یا اس کی ہمت افزائی نہ ہو تو ممکن ہے اس میں شر بہت کم ہو لیکن ہمیشہ اطمینان نہیں دلایا جا سکتا کہ شر قلیل ہی ہو گا۔ سراغ رسانوں میں دروغ گوئی ضروری اور صائب ہے مگر ممکن ہے کہ جھوٹ کسی پیشے کے بعض اور فرائض کی طرح اس شخص کی سیرت کے حق میں جو اس پر کاربند ہے ہمیشہ مفید ثابت نہ ہو۔ ہمارا عمل اکثر وہی ہونا چاہیے جو ہمارے حق میں صائب ہو لیکن اس بات کا امکان ہے کہ جن لوگوں کے حق میں وہ عمل غیر صائب ہو وہ بھی اس کو کر بیٹھیں۔ اگر متوقع تقلید کا اثر کافی دور رس ہو تو بے شبہ اس سے باز رکھنے کے لیے یہی ایک وجہ کافی ہے کہ وہ شر ہے۔ لیکن کوئی معقول انسان ایک شخص کو تمباکو نوشی سے باز رکھنے کی اس لیے کوشش نہ کرے گا کہ کہیں اس کا نوجوان بیٹا بھی اس کی طرف مائل نہ ہو جائے۔

ہماری بحث کا عام نتیجہ اگر اس کو گزشتہ ابواب کے سلسلے میں داخل کر لیا جائے تو یہ نکلتا ہے کہ اخلاق کا صحیح معیار عمل کے اس میلان پر مشتمل ہے کہ بہبودیا (εὐδαιμονία) کو تقویت پہنچائی جائے جس میں لذت کے علاوہ اور بہت سی اچھی چیزیں بھی شامل ہیں، لیکن فضیلت کا مرتبہ ان سب سے بلند ہے۔ حیاتِ انسانی میں ان عناصر کی قیمت عقل عملی کی رو سے وجدانی، بلاواسطہ یا اولیاتی حیثیت سے معین و مشخص ہوتی ہے[1]۔

---

[1] میں سر دست یہ چاہتا ہوں کہ جہاں تک ممکن ہو مابعد الطبیعیاتی بحث سے احتراز کروں۔ اس لیے یہاں صرف اتنا کہنے پر قناعت کرتا ہوں کہ اولیاتی سے میری مراد محض یہ ہے کہ وہ ایک حکم بلاواسطہ ہے کسی اور چیز سے استنتاج یا استقرار کی بدولت حاصل نہیں ہوتا جس طرح کہ ایک افادی کا یہ خیالی ہے کہ

اخلاق کے تمام احکام عاقبت کار شعور یا حیات کے بعض داخلی اجزا کی ثمنیت یا قیمت کے احکام پر مشتمل ہیں۔

وجدانیت کی جزوی صداقت کو تسلیم کرنے کے بعد ہم آگے قدم بڑھا سکتے ہیں۔ اخلاقیات کے افادی نقطۂ نظر کی بابت اکثر اذہان میں جو اہم اعتراض پیدا ہوتا ہے وہ اس کے احصاد کے عنصر سے متعلق ہے۔ اگر اس اعتراض کو عواقب کا لحاظ کیے بغیر عمل کرنے کا بہانہ نہ بنا لیا جائے تو (جیسا کہ میں نے ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے) ایسا کرنا کلیتہً غیر عقلی ہو گا۔ لیکن جو راستی اور بے توسطی ہمارے واضح ترین اخلاقی ادراکات کی خصوصیت میں داخل ہے وہی اس مسئلے کے خلاف پہلی نظر میں ایک اعتراض کی صورت اختیار کرتی ہے کہ میں اس وقت تک کسی چیز کے صائب یا غیر صائب ہونے کا فیصلہ نہیں کر سکتا جب تک کہ عالم گیر بہبود کی سی دور دست اور غیر محسوس چیز کے تمام ممکنہ عواقب پر غور نہ کر لوں۔ اور اس حقیقت پر اصرار کرنے سے یہ مشکل پوری طرح نہیں حل ہوتی کہ جماعت کے اخلاقی شعور نے حیاتِ عامہ کی بہت سی اخلاقیاتی مشکلات کی نسبت ایسے قوانین مقرر کر دیے ہیں کہ افراد کے لیے اب صرف اتنا باقی رہ جاتا ہے کہ پیش نظر مثال پر ان کو منطبق کر لیں۔ کیونکہ ان افراد کو ایسے کوئی اخلاقی احکام پسند نہیں ہیں جو ان احکام کو ان کے مقابلے میں زیادہ مستند اور بدیہی قرار دیں جن کی رو سے کسی فعل کو غیر صائب قرار دیا جاتا ہے، باوجود اس کے کہ ان کی تائید میں رواج اور روایات کو بہت زیادہ وزن حاصل ہے۔ مثال کے طور پر اس گوشہ نشین فقیر کے حکم پر غور کرو جس نے قدیم زمانے میں رومہ کے تماشہ گاہوں میں تیز ہتھیاروں سے مسلح ہو کر لڑنے کو ایک وحشیانہ سنگدلی کا فعل قرار دیا تھا۔ حالانکہ کئی پشتوں کی روایات، اور مدعیانِ مسیحیت کا تماشائی ہجوم اس کو صائب قرار دیتا رہا۔ لیکن اس نے علی الاعلان اس وحشیانہ فعل کے خلاف احتجاج کر کے ہمیشہ کے لیے اس ادارے کا

بقیۂ حاشیۂ صفحۂ گزشتہ ۔ اس کے احکام ان قوانین کے استقرا آتے ہیں جو تجربے کی تعمیم سے حاصل ہوئے ہیں (حالانکہ جیسا کہ میں نے واضح کیا ہے وہ ہمیشہ یہ فرض کیا کرتا ہے کہ آخری مقدمۂ کبریٰ 'لذت خیر ہے' پر مشتمل ہے) میں اس کے بعد اس بات پر زور دوں گا (خصوصاً اس باب میں) کہ ایک اور مفہوم میں احکامِ قیمت تجربے سے بے نیاز نہیں ہیں۔

سدِ باب کر دیا، اگرچہ اس کے معاوضے میں اس کو اپنی جان کھونی پڑی۔ کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ ہم نے جو اصول اختیار کیے ہیں ان کو ترک کئے بغیر کیوں اس قسم کے احکام کی صحت کو پوری طرح تسلیم نہ کریں۔ کیونکہ یہ ناقابلِ تعریف بہبود یا د (εὐδαιμονία) جس کو عقلِ اخلاقی انسان کے سارے کردار کی آخری غایت قرار دیتی ہے خود بھی شعور کے اجزا (مثلاً احساسات، جذبات، افکار، ارادوں، فعلیتوں) سے مرکب ہے، اگرچہ ان میں سے ہر جزو خود بھی[۱] اخلاقی تثمین کی ایک شے ہے۔ اگر ان عناصر میں سے ہر جزو، خود بھی قیمت کے حکم کے قابل نہ ہوتا تو مجموعی طور پر قیمت کا حکم نہ لگ سکتا۔ اس بات کو ہر شخص ان افعال کی حد تک تسلیم کرلے گا جو بلاواسطہ لذت و الم کا موجب ہوتے ہیں۔ کوئی شخص یہ نہیں کہے گا کہ اگر میں ایک شخص کو دوسرے کے چھری بھونکتے دیکھ رہا ہوں تو مجھ پر لازم ہے کہ اِس فعل کو مردود ٹھیرانے سے پیشتر ان اثرات کا اندازہ لگالوں جو اس سے تمام نوعِ انسان پر اس وقت اور آئندہ مترتب ہوں گے۔ بلکہ میں فوراً کہہ دوں گا، کہ "یہ ایذا رسانی بری چیز ہے، لہٰذا غیر صائب ہے"۔ اور اگر میں لذتی نہیں ہوں تو اتنا اور اضافہ کروں گا کہ "یہ سیرت یا سرشت جو اس فعل سے ظاہر ہوتی ہے اس ضرر سے بھی بدتر ہے جو اس سے پہنچا ہے۔ یہ حکم اور بہت سی مثالوں پر بھی صادق آتا ہے جن میں اس فعل کا کوئی بلاواسطہ یا نمایاں اثر انسانی جماعت کے بہبود پر نہ پڑے۔ اگر ایک ذی عقل انسان اپنی عقل اور ذہانت کو اس کوشش میں صرف کرے کہ اپنے ایک بھائی پر خلافِ واقعہ باتیں ظاہر کی جائیں تو یہ فعل مجھے فوراً غیر عقلی اور شر معلوم ہو گا۔ میں نہیں چاہتا کہ یہ کہنے سے پہلے کہ "یہ جھوٹ ہے اور اس لیے بُرا ہے"، انسانی معاشرے پر دروغ گوئی کے اثرات کا کھوج لگانے لگوں۔ اس نوعیت کے احکام کا وجود، بلکہ ان کی اضافی اور جزوی صحت کا سوال اتنا متنازع فیہ نہیں ہے جتنا کہ ان کی نہایت کا ہے۔ کئی مثالوں میں اول نظر ہی میں یہ بات عملاً ظاہر ہو جاتی ہے کہ ممکن سے ممکن حالات

---

[۱] بے شبہ میں ایک سرسری اور اضافی مفہوم میں گفتگو کر رہا ہوں ہم کسی فعل یا حالتِ ذہنی کی ثمنیت پر کوئی حکم نہیں لگا سکتے جب تک کہ بحیثیتِ مجموعی حیات کے ساتھ اس کے ربط کا تھوڑا بہت عام علم حاصل نہ ہو۔ مجھے اعتماد ہے کہ یہ مثالیں میرے مطلب کو کافی طور پر واضح کر دیں گی۔

و واقعات میں بھی اس فعل (مثلاً زخمی کرنے یا جھوٹ کہنے) سے انسانی معاشرت کے بہبود کی توفیر نہیں ہو سکتی۔ کثرت سے ایسی مثالیں ملتی ہیں جن میں بڑی حد تک یہ احتمال نہیں پیدا ہوتا کہ جو واقعہ فی الحال مجھے نامعلوم ہے اس سے ایسے فائدہ بخش عواقب بے نقاب ہوں گے جو میرے ان احکام کو بدل دینے کا باعث ثابت ہوں گے جن کو میں نے پہلی نظر میں لگایا تھا لیکن جب تک میں تمام حالات و واقعات کا علم حاصل نہ کر لوں ہمیشہ اس امر کا امکان رہتا ہے کہ مزید علم اس میلان کو ظاہر کرے گا۔ جو شخص اپنے ایک ہم جنس پر نہایت سنگدلی کے ساتھ چھری کا وار کرتا ہے ممکن ہے کہ وہ آگے چل کر طبیب جراح بنے جس کو جراحی کے صحت بخش عمل میں ید طولی حاصل ہو۔ اور وہ جھوٹ جس کو میں یہ کہہ کر ٹال رہا ہوں کہ وہ سچ سے بے التفاتی برتنے کا نام ہے ایک سراغ رساں کے منصوبے کا جزو ہو جو اس نے ایک قاتل کی گرفتاری یا ایک بے گناہ انسان کی حفاظت کی غرض سے اختیار کیا ہے۔ عملاً اس بات کی ضرورت ہمیشہ پیدا نہیں ہوتی کہ حکم لگانے سے پیشتر غایت قصویٰ پر غور کیا جائے اور اپنے حکم کے مطابق عمل کیا جائے۔ بلکہ جب تک ہم ایسا نہ کریں کبھی یقین کا مرتبہ حاصل نہیں ہوتا کہ آیا ہم اخلاق کے اُن غائی احکام تک رسائی کر چکے ہیں یا نہیں جو عقل کی بلا واسطہ ہدایت کو ہم تک پہنچاتے ہیں اور جن کو واقعات کا کتنا ہی مزید علم اور عواقب کا کتنا ہی مظاہرہ متزلزل نہیں کر سکتا۔ ایک وجدانی اپنے وجدانات کی نسبت جو دعویٰ کرتا ہے اس پر کوئی اعتراض نہ ہوتا اگر وہ صرف اتنا اعتراف کر لیتا کہ ان کا مرافعہ ہو سکتا ہے۔ اگرچہ یہ مرافعہ اسی عدالت میں ہوگا جہاں سے ابتدائی احکام صادر ہوئے تھے۔ یعنے (اگر قدیم قانونی فقرے کو مستعار لیا جائے) ایک ایسا مرافعہ جس میں ناقص معلومات سے بہتر معلومات تک رسائی ہو۔ جب تک وجدانی حکم کی یہ صورت ہو کہ 'یہ صائب ہے' تب تک یہ احتمال رہتا ہے کہ عواقب پر وسیع تر نظر ڈالنے سے وہ الٹ جائے گا۔ اس کے برخلاف اگر اس کی صورت یہ ہو کہ 'یہ خیر ہے' تو اس حکم کا الٹنا (یہ فرض کرتے ہوئے کہ اس شخص کا اخلاقی نصب العین صحیح ہے) ناممکن ہے۔ اگرچہ اس سے جو فرض مستخرج ہو وہ اس صورت میں مختلف نظر آئے جب کہ اس تنہا حکم کا تقابل دوسرے اخلاقی احکام سے کیا جائے جو

کسی اور غایت کی اعلیٰ خوبی کی تصدیق کرتے ہوں[15]۔ دوسرے امور کی طرح اخلاق میں بھی ضرورت ہے کہ ہم اپنے احکام کی ایک دوسرے کے استصواب سے تصحیح کرتے اور آپس میں ربط پیدا کرتے رہیں۔ جو احکام اکمل علم پر مبنی ہوں وہی قطعی اور آخری ہوتے ہیں۔ اخلاق کا غائی حکم مجموعی طور پر معاشرے کے غائی خیر کے تخیل پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن ہم اس امر کا کوئی نصب العین نہیں دریافت کر سکتے کہ معاشرے کے حق میں خیر کیا ہے جب تک ہمیں اس فیصلے کا اقتدار حاصل نہ ہو کہ آیا شعوری حیات کا ایک خاص لمحہ نیک ہے یا بد۔ ہمارے اخلاقی نصب العین کے تخیل کی تعمیر فی الجملہ قیمت کے جزوی احکام سے ہوئی ہے۔ اگرچہ قیمت کے جزوی احکام کی روز افزوں اصلاح مجموعی اخلاقی نصب العین کے ترقی پذیر تخیل سے ہوتی ہے جس طرح کہ فطرت کے قوانین کی نسبت ہمارے تخیل کی تعمیر جزوی ادراکات سے ہوتی ہے۔ حالانکہ یہ علم جہاں ایک مرتبہ حاصل ہوا تو وہ خود بخود ادراکات پر ردعمل کرتا اور انھیں میں رد و بدل کیے جاتا ہے۔

اور اخلاقی احکام کو قیمت کے احکام قرار دینے سے مزید یہ فائدہ ہے کہ ہم اُس حقیقت پر زور دے سکتے ہیں جس کو اخلاقیات کے شاذ کیش نظامات نظر انداز کرتے رہے ہیں، یعنے یہ کہ افعال احکامِ اخلاق کے معروضات بھی ہیں اور عواقب بھی۔

---

۱۵ ڈاکٹر میک ٹیگرٹ نے اس سوال کو بہت اچھی طرح اٹھایا ہے۔ وہ دریافت کرتا ہے کہ، "لیکن کیا کسی اخلاقی معیار کی ضرورت بھی ہے؟ یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ نہیں۔ کہا جا سکتا ہے کہ اس کی ضرورت صرف اس وقت پیدا ہو سکتی ہے جب کہ ہم اپنے افعال کا فیصلہ عام قوانین کے مطابق کریں، مگر ہم ایسا نہیں کرتے۔ ہمارا اخلاقی عمل ان جزوی احکام پر منحصر ہے کہ آ ب سے بہتر ہے، جس کو ہم تقابلی حیثیت سے بلا واسطہ تسلیم کرتے ہیں، جس طرح ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ ایک کھانے کا برتن دوسرے سے زیادہ گرم ہے، یا یہ کہ ایک تصویر دوسری کے مقابلے میں زیادہ خوبصورت ہے۔ اسی طرح ہمارا اخلاقی فعل ان جزوی وجدانی احکام قیمت پر مبنی ہے نہ کہ عام قوانین پر۔

"یہ بات مجھے ایک اہم صداقت کے خطرناک مبالغے پر مشتمل معلوم ہوتی ہے۔ یہ بالکل سچ ہے کہ اگر ہم اس نوعیت کے احکام سے شروع نہ کیے ہوتے تو نہ ہم اخلاق حاصل کرتے اور نہ اخلاقیات۔ لیکن یہ بھی بالکل اسی طرح صحیح ہے کہ ہم اخلاق یا اخلاقیات سے محروم ہوتے اگر ہم انھیں احکام پر ختم کر دیتے (حالانکہ ہمیں یہاں سے

چونکہ نتائج سے منسوب کیے بغیر کوئی فعل نہ تو خیر ہو سکتا ہے اور نہ شر اس لیے یہ نہیں صادق آتا کہ اس فعل کی اخلاقیت کلیتہً نتائج پر منحصر ہے۔ ایک لذتی کے حق میں اس نوعیت کا امتیاز یقیناً بے معنی ہو گا۔ اس کی نظر میں ایک فعل کی بابت کوئی چیز بجز عواقب کے قیمت یا اہمیت نہیں رکھتی۔ اس کو اس سے کوئی بحث نہ ہو گی کہ ایک غریب عائلہ آیا بچوں کو قتل کر کے کفایت شعاری اختیار کرے یا مصارف میں کمی کرے۔ البتہ اس کو سوال محض نفع اور نقصان سے ہے۔ اگر دونوں صورتوں میں لذت کا مجموعہ مساوی ہے تو اس کو اس بات کی کوئی پروا نہ ہو گی کہ کن وسایل سے غذا اور کھانے والوں میں مطابقت پیدا کی جائے۔ اس فعل کا وحشیانہ پن، ضبطِ نفس کا فقدان جس پر وہ فعل دلالت کرتا ہے، اس کا ضمیر یا سیرت جو اس سے نمایاں ہوتی اور نشو و نما حاصل کرتی ہے ایسے امور ہیں جن کی اس کے نزدیک کوئی اہمیت نہیں سوائے اس ایک چیز کے کہ وہ حقیقت میں بحیثیتِ مجموعی لذت کی تقلیل یا الم کی تکثیر پر منتج ہو۔ لیکن اگر ایک مرتبہ اعتراف کر لیا جائے کہ غایت کے مفہوم میں ایک حد تک انسانی سیرت کا نصب العین بھی شامل ہے تو اس صورت میں بچوں کے قتل کا شر جس کے لیے گویا وہ خاص طور پر بالارادہ پیدا کیے گئے تھے ان افراد اور اس معاشرے کی نظر میں بھی جو اس کردار سے رواداری برتتے ہیں، معاشرے کے انتہائی افلاس اور اس سے نتیج ہونے والی جسمانی تکالیف اور محرومیوں کے مقابلے میں بہت زیادہ نظر آئے گا۔

اس نقطۂ نظر سے ہم وسائل اور غایات میں امتیازِ مطلق کو تسلیم نہیں کر سکتے۔ ممکن ہے کہ بعض وسائل میں بجز اس کے اور کوئی قیمت نہ ہو کہ وہ ایک غایت کی طرف رہنمائی کرتے ہیں لیکن اکثر بلکہ قریباً تمام افعال جو اور غایات کی طرف رہنمائی کرتے ہیں ذاتی ثمینیت بھی رکھتے ہیں (خواہ ایجابی ہوں یا سلبی)۔ اور ان افعال کے صواب و خطا کا اندازہ کرتے ہوئے اس قیمت کا بھی خیال رکھنا چاہیے۔

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ۔ شروع کرنا چاہیے) اور ان کو فیصلہ کن اور اختتامی استدلال قرار دیتے — کیونکہ ہمارے اخلاقی احکام لاعلاج طور پر ایک دوسرے کے متناقض ہوتے ہیں۔ (Studies in Hegelian Casmology p. 97.)

یہ ہے وہ اصول جس کی بنا پر ہمیں اس تصادم کا تصفیہ کرنا ہے جو پہلی نظر میں ہمارے معمولی احکام اخلاق اور سعادت کیش (eudæmonistic) اندازے کے نتائج میں واقع ہوتا ہے۔ بجز شعور کے کسی چیز کی قیمت نہیں ہے، لیکن جس طرح ارادے، خواہشیں، جذبات، توقعات اور تخیلات ہمارے کلی شعور کے اجزا ہیں اسی طرح محض لذات و آلام بھی اسی کے اجزا ہیں۔ بعض افعال ذاتی طور پر اس قدر کریہہ اور ناگوار ہوتے ہیں کہ ان کی ظاہری حالت سے ہی دفعتہً یہ خیال گزرتا ہے کہ ان سے جو لذت پیدا ہوگی وہ اس شر کے مقابلے میں کوئی قیمت نہیں پا سکتی جو ان میں داخل ہے۔ اس طرح اکثر لوگ مزید تحقیق کے بغیر انسداد ازدواج، یا بلا فرق و امتیاز اطفال کشی کے جواز کی تجویز کو مردود ٹھیرائیں گے۔ لیکن ان مثالوں میں بھی اہل نظر کے حق میں یہ بات قابل سماعت نہیں ہے کہ ہم عواقب پر نظر نہیں کرتے۔ عملی اعتبار سے بے شک یہ درست ہو سکتا ہے کہ کسی مجوزہ اخلاقی بدعت پر بحث کرنے سے انکار کر دیا جائے۔ اس کا انحصار حالات و واقعات پر ہے۔ لیکن اگر ہم سچ مچ بحث کرنے لگیں اور واقعی یہ چاہیں کہ افکار کی مدد سے ایک اخلاقی سوال کی تہہ کو پہنچ جائیں تو ہم مجبور ہیں کہ تمام عواقب پر نظر ڈالیں اور یہ فیصلہ صادر کریں کہ اگر فلاں فلاں نتائج کو فرض کر لیا جائے تو آیا ان کی قیمت اس شر کے مساوی ہے جو ان کے حصول کے وسائل میں مضمر ہے۔ اکثر مثالوں میں (جہاں وہ نتیجہ جس کی بنا پر ایک قابل اعتراض فعل کی تجویز پیش ہے ایک دور دست نتیجہ نہ ہو بلکہ فوری لذت) اس سوال پر ادنیٰ لذت کے مقابلے میں اعلیٰ لذت کی حیثیت سے بحث کرنا سہولت بخش ہے، اگرچہ زیادہ صحت، اور ہمارے نقطۂ نظر کے لحاظ سے اس سے مراد یہ ہے کہ ایک خاص ذریعے سے لذت حاصل کرنا بہ نسبت دوسرے وسیلے کے بہتر ہے اور یہ کہ ایک قسم کا خوش گوار شعور ذاتی طور پر دوسرے سے بہتر ہے گو وہ زیادہ خوش گوار نہ ہو۔ اور اگر ہم ایک لذت کو ذاتی طور پر دوسری سے بہتر قرار دیتے ہیں تو اس سے یہ منطقی اعتراض نہیں پیدا ہوتا کہ ہم بعض لذات (یعنے بعض چیزوں سے لذت حاصل کرنے) کو ذاتی طور پر شر سمجھتے ہیں۔

میں اس بات کو صاف طور پر سمجھتا ہوں کہ بعض لذتیں ایسی بھی ہیں جو ذاتی طور پر

شہر ہیں۔ ہسپانیہ اور جنوبی فرانس میں سانڈوں کی لڑائی ہوتی ہے۔ جرمن طلبہ میں پہرہ کاٹی کا رواج ہے۔ انگریزوں میں کبوتر بازی اور کبوتروں کو اڑا کر شکار کرنے کا رواج ہے جس کو ملک کے بلند خیال عوام مردود ٹھیرانے لگے ہیں، رومی دنگلوں میں خونخوار درندوں کی لڑائی ہوتی تھی اور یونان کے قدیم تماشائی اکھاڑوں میں سزا یافتہ مجرموں کا کشت و خون ہوتا تھا، کم سے کم اس صورت میں جب کہ مبارزین انصاف کی رو سے سزا یافتہ ہوں۔ لیکن میں سخت لذتی اصول کی بنا پر یہ سمجھنے سے قاصر ہوں کہ ان سب پر کیوں اعتراض کیا جائے۔ لذتیت تکلیف اور ایذا رسانی کے خلاف اعتراض کرنے کے لیے مجبور نہیں ہے بلکہ وہ اس بات پر زور دے سکتی ہے کہ ایذا رسانی سے بحیثیت مجموعی کثیر لذت حاصل ہوگی۔ اس سے زیادہ دشوار اخلاقیاتی مسئلہ کوئی نہیں ہے کہ لذت کو ایجابی قیمت دی جائے اور اس کے مقابلے میں الم کو سلبی۔ کوئی مسئلہ یقیناً ایسا نہیں ہے جس میں افراد کے احکام اس قدر وسیع الاختلاف ہوں۔ آیا تم ایک ایسی ضیافت کو پسند کرتے ہو جس کے تم دیر سے منتظر تھے، یا ایسی چھٹی اور سیر و تفریح کو جس کے تم دیر سے خواہشمند تھے اور اس کے ساتھ ہی ساتھ بغیر کلورافام کے ایک تکلیف دہ عمل جراحی کو، یا اس بات کو کہ نہ تو ضیافت ہی ہو اور نہ عمل جراحی؟ ان سوالوں کا جواب مختلف لوگ مختلف طریقے سے دیں گے[1]۔ لیکن اگر ہم سانڈوں کی لڑائی کی طرف متوجہ ہوں تو لذت اور الم کے تقابلی اقدار کی بابت ایک معقول یا قابل فہم خیال کی رو سے ہزاروں تماشائیوں کی شدید لذت کو یقیناً اس الم پر غالب آنا چاہیے جو اس لڑائی میں چند درجن حیوان یا چند درجن مجرموں کو پہنچے گا۔ اگر توازن قائم کرنے کے لیے دس ہزار تماشائی کافی نہیں ہیں تو تم قیاس کر لو کہ وہ دہ چند یا صد چند ہیں۔ اس کے باوجود ایک نرم دل انسان بہر حال اس فعل کو بُرا ٹھیرائے گا۔ وہ اس بے رحمی کی لذت کو بُری قرار دے گا بالکل قطع نظر اس مذہب احصا کے کہ وہ ایک طرف بے رحمی کی ہمت افزائی کرنے اور دوسری طرف

لہ یہ کہنا ایک نہایت دشوار مسئلہ ہے کہ ان امور میں لذتیت کہاں تک خود اشخاص کے فتوے کو منظور کرنے پر مجبور رہے گی۔ کیونکہ جو لذتیں بلا واسطہ موجود نہ ہوں ان کی خوش گواریت کے متعلق ہم اپنے آپ کو دھوکا دیتے ہیں، حتیٰ کہ جب کہ ہم عمل کے لیے کچھ تجربہ بھی حاصل کر چکے ہوں۔ تاہم اسی قسم کے غلط اندازے مزید لذات و آلام کے اسباب و علل ہیں، مثلاً انتظار، تخیل، یا بازنظری کی لذات و آلام) جن کو خود اپنی ذات سے احصا میں شامل ہونا پڑتا ہے۔

سخت دلی اور نا اثر پذیری پیدا کرنے پر مائل ہوتی ہے ۔ لیکن بظاہر تجربے سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ جو لوگ رسم و رواج کے مطابق ایک سمت میں ایذا رسانی کے عادی ہیں وہ دیگر سمتوں میں عام افرادِ انسان سے کم بے رحم یا نرم دل ہیں ۔ ممکن ہے کہ ورزشی کھیلوں کے کئی اخلاقی پہلوؤں پر تو اعتراض پیدا ہو لیکن ایک نیم مہذب دہقانی پر غیر معمولی سنگدلی کا الزام عائد نہ ہو سکے ، یا اس کے اس طیش پر شبہ نہ پیدا ہو جس کی بدولت وہ ایک مزدور پیشہ لڑکے کو اس لیے محبس بھیج دیتا ہے کہ اس نے اپنے کتے سے اس کی پالتو بلی پر حملہ کرایا تھا ۔ بالذات بری لذت کی ایک اور عمدہ مثال نشہ بازی میں ملتی ہے ۔ ایک صحت مند دماغ پر نشہ بازی کا اثر فوراً یہ ہوتا ہے کہ وہ اس کو بجائے خود قابل حقارت اور بیزار کن سمجھنے لگتا ہے ۔ اگرچہ اس کا احتمال ہے کہ کبھی کبھی نشہ بازی جسمانی اعتبار سے معمولی ضیافتوں کے ایک سلسلے کے مقابلے میں کم مُضر ہو ۔ اور ہم اس شخص کی نشہ بازی کے کردار کو بجائے بہتر خیال کرنے کے بہت ہی بُرا ٹھیرائیں گے اگر اس نے نشہ بازی کے عواقب کی پیش بندی کرتے ہوئے دوسروں کے ساتھ شرارت کرنے یا دوسروں کو دِق کرنے کے امکانات کے خلاف احتیاطی تدابیر اختیار کی ہوں ۔ بے شبہ اس نوعیت کی تمام مثالوں میں جس میں ہم ایک خاص قسم کی لذت کو بُرا قرار دیتے ہیں اس بات کو یاد رکھنا چاہیے کہ اعلیٰ اور ادنیٰ لذات میں امتیاز قایم کرنے کی بحث کے دوران میں کیا کیا کہا گیا تھا ۔ اگر نفسِ لذت کو سب سے الگ (یعنے اس سے لذت اندوز ہونے والے شعور کے مجموعی مافیہ سے مجرد) کر کے دیکھا جائے تو اس میں کسی بری چیز کا امکان نہیں پیدا ہو سکتا ۔ اندھیرے میں تمام گائیں کالی نظر آتی ہیں ۔ اگر ہم ان تمام چیزوں کو الگ کر لیں جو ایک لذت کو دوسری سے متمایز کرتی ہیں تو جو کچھ مطلقاً بچ رہ جائے وہ ظاہر ہے کہ اخلاقی اور ہر دیگر نقطۂ نظر سے متماثل ہوگا ۔ اصل میں فلاں فلاں چیز سے لذت حاصل کرنا ہی ایک ایسی چیز ہے جس کی نسبت ان مثالوں میں بُرا ہونے کا فیصلہ سنایا جاتا ہے ۔ خوش ہونا خیر ہے لیکن ہر چیز سے یا ہر صورت میں خوش ہونا خیر نہیں ہے ۔

۳

روایاتی وجدانیت کی تحقیقات ہمیں پھر اسی مقام پر پھر لاتی ہے جہاں ہم

روایاتی لذتی افادیت کی تنقید کے سہارے پہنچے تھے۔ ہم نے دیکھا تھا کہ افادیین کا یہ قول درست تھا کہ افعال صائب یا غیر صائب ہیں مطابق اس کے کہ ان میں عالم گیر بہبود کی تکثیر کا میلان ہے یا تقلیل کا۔ لیکن ہم نے یہ بھی دریافت کیا تھا کہ ان کا یہ خیال غلط تھا کہ ایک عقلی وجود کا بہبود محض لذت اور اس کی مقدار کے اندازے پر مشتمل نہیں ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ عقل کی رو سے صائب کا نفس انتخاب اور اس کے لیے عقل کے راستے کا تعین ہی خود خیر ہے اور سب سے اعلیٰ خیر۔ اور یہ کہ منطق کی رو سے یہ ناممکن ہے کہ ہماری اپنی لذت پر عمومی لذت کی ترجیح کو فرض قرار دیا جائے تاوقتیکہ خود ہمارے اپنے اور دوسروں کے عالم گیر بہبود کی نسبت اس ترجیح کی ذاتی قدر و قیمت مسلم نہ ہو۔ ہم مزید یہ بھی طے کر چکے ہیں کہ کردار یا سیرت میں حقیقی خیر کی اس ترجیح کے قطع نظر انسانی روح کی نصب العینی حالت میں اس کے ارادوں کی اخوانیت اور اس کے تاثرات کی خوش گواری کے ماسوا اور بہت سے عناصر شامل ہیں۔ اور جب ہم اس سوال پر پہنچے کہ اس بات کا علم کس طرح حاصل ہوا کہ ان تمام چیزوں میں مختلف مدارج کا خیر شامل ہے تو ہم اس جواب پر مجبور تھے کہ اس کا علم وجدانی ہے یا بلاواسطہ طور پر حاصل ہوتا ہے۔ ہم کوئی وجہ نہیں بتا سکتے کہ ایسا کیوں ہوتا ہے لیکن یہ جانتے ہیں کہ ایسا ہوتا ضرور ہے۔ اس حد تک تو ہم کو ماننا پڑا تھا کہ وجدانیین حق بجانب ہیں لیکن ساتھ ہی ہم نے یہ بھی دریافت کیا تھا کہ وجدانیین اس غلطی پر ہیں کہ اخلاقی عقل جس پر وہ بجا طور پر ہمارے اخلاقیاتی احکام کو مبنی قرار دیتے ہیں یا تو قطعی اور بے استثنا، قوانین کردار مقرر کرتی ہے یا جدا جدا، خود اختیاری اور غیر مربوط احکام (جیسی کہ صورتِ حال ہو) صادر کرتی ہے لیکن ان عواقب کا لحاظ نہیں کرتی جن کا احتمال ہو۔ ہم نے یہ بھی دریافت کر لیا ہے کہ اخلاق کے یہ احکام اصل میں قیمت کے احکام ہیں جو یہ فیصلہ صادر کرتے ہیں کہ خیر کیا ہے نہ کہ براہ راست اور بلاواسطہ صواب کیا ہے۔ چونکہ پہلی نظر میں خیر پر عمل کرنا صائب معلوم ہوتا ہے ممکن ہے کہ یہ احکام عملاً ایک خاص قسم کے کردار کو اس شد و مد کے ساتھ نکما ٹھیرائیں کہ ہمیں یقین ہونے لگے گا عواقب کا خواہ کتنا ہی اندازہ ہمارے اس حکم کو کہ "یہ شر ہے" اس حکم میں تبدیل کرنے سے باز نہیں رکھ سکتا کہ "یہ صائب ہے" لیکن ہم نے دیکھ لیا ہے کہ نظری حیثیت سے قیمت کا کوئی منفرد حکم ایک ایسے کردار کے قانون

کی اساس نہیں بن سکتا جس میں مستثنیات کی گنجایش نہ ہو۔ کیونکہ اخلاقی عقل ہماری ہدایت کرتی ہے کہ نہ صرف خیر کو متحقق کرنے کی کوشش کی جائے بلکہ جہاں تک ممکن ہو زیادہ سے زیادہ خیر متحقق کیا جائے، اور (اگر میں اس نقطے کو پہلے ہی پیش نظر کروں جس کو میں نے اب تک ثابت نہیں کیا ہے تو) اس خیر کو انصاف یا غیر جانب داری کے ساتھ ان مختلف اشخاص میں منقسم کیا جائے جو ہمارے افعال سے متاثر ہوتے ہیں۔ ہم فرض کے تحکم کے وجدان اور اخلاقی نکوئی کی اعلیٰ ترین قیمت کو تسلیم کرتے ہوئے اس دعوے کا سبب معلوم کر چکے ہیں کہ خود قانونِ فرائض متقاضی ہے کہ ہم اپنے افعال کے عواقب پر غور کر لیا کریں۔ اور تمام نوعِ انسان کے بہبود کی ترقی کے خواہاں رہیں جس میں وہ تمام مختلف اجزا بھی شامل ہوں جن کو اخلاقی عقل قیمت سے منسوب کرتی ہے۔ اور ان کو اس طرح شامل کیا جائے کہ ہر جزو کو اس کی مناسب قیمت سے زیادہ حاصل نہ ہو۔ اس وقت تک ہم نے یہ تصفیہ نہیں کیا ہے کہ آخر یہ اجزا اجزا اس کے اور کیا ہیں کہ فضیلت ان میں سب سے اہم ہے، تہذیب یا علم دوسرے درجے پر ہے، اور لذت ان اجزا میں اپنا ایک خاص درجہ رکھتی ہے، اگرچہ بعض لذات بری ہیں، اور ایک غیر لذتی معیار کی رو سے دوسروں کی اضافی قیمت کا تعین کرنا پڑتا ہے۔

ہم نے اخلاقیات کی تحقیق معیارِ اخلاق کے مسئلے سے شروع کی ہے۔ بلحاظ منطق اس سوال کو چھیڑنے سے پہلے کہ ہم کس طرح جانیں کہ کون کون سے خاص افعال یا اقسام افعال فرائض میں داخل ہیں، ہمیں چاہیے تھا کہ نظریۂ فرض پر بحث کرتے۔ لیکن میں نے اول الذکر مسلک اختیار کیا ہے کیونکہ اس امر کے ثبوت کا بہترین طریقہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایک کامل افادی کے حق میں اس بات کے اعتراف سے پہلو تہی کرنا ممکن نہیں ہے کہ فرض کے اس سادہ اور ناقابل تحلیل تصور یا کردار میں معقولیت ہے اور اسی طرح اس امر کی مثالیں پیش کرنا بھی کہ اخلاقیات کے ایک منطقی نظام کی تعمیر اس وقت تک ناممکن ہے جب تک یہ نہ فرض کیا جائے کہ ایک فعل کی معقولیت اس کے نہ خوبرا ہونے کی کافی دلیل ہے۔ لیکن مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آگے بڑھنے سے پہلے اس اساسی تصور کی ماہیت پر ذرا تفصیلی نظر ڈال لی جائے، اور اس کی بہترین صورت یہی ہوگی کہ اس کی بلند پایہ تفسیر پر جو ہمارا نول کانٹ کے نظام میں ملتی ہے مختصر طور پر تحقیق کر لی جائے۔

باب ۵

حکمِ اطلاقی

پس معلوم ہوا کہ ہر اخلاقی حکم میں یہ خیال مضمر ہے کہ کوئی چیز بجائے خود خیر ہے۔ اُس پر عمل کرنا نہ صرف مناسب ہے بلکہ صائب بھی ہے اور اس پر عمل ہونا چاہیے۔ میرے خیال میں یہ مختلف اسالیب بیان متبادل اندازہا ہیں ایک ہی ناقابل تحلیل تصور کے جو تمام اخلاقی احکام میں داخل ہے اور یہ تصور جس طرح ایک افادی کے اس حکم میں داخل ہے کہ مجھ پر لازم ہے کہ اپنے اور دوسروں کیلئے اعلیٰ ترین فضیلت یا کمال کو پیش نظر رکھوں۔ اسیطرح اس میں بھی ہے کہ اسے بڑی سے بڑی تعداد کی کثیر سے کثیر لذت کے حصول کا باعث ہونا چاہیے۔ اگر کسی کو صواب کے اس تصور میں کلام ہے تو کوئی استدلال اس سے زیادہ نہیں کرسکتا کہ بعض اُن غلط فہمیوں کو دور کردے جو ان چیزوں کو علانیہ تسلیم کرنے سے باز رکھ سکیں جو اس کے ذہنی عمل میں مُضمر ہیں۔ اس باب میں اسی اہم خدمت کو انجام دینے کی کوشش کی جائے گی۔ اگر کسی کو فرض کے اس تصور کی صحت سے (اس کے وجود کے قطع نظر) انکار ہے تو ما بعد الطبیعیات اپنے امکان کی حد تک اس کی صحت کا ثبوت پیش کرسکے گی اخلاق سے

مابعد الطبیعیات کو جو نسبت ہے اس پر آئندہ ضرور کچھ نہ کچھ کہنا پڑے گا۔ تاہم اس سلسلے میں مابعد الطبیعیات سے صرف اتنا ہو سکتا ہے کہ ان بے جا نتائج کو تقویت پہنچاتی رہے جن میں انسان اس وقت الجھ جاتا ہے جب کہ اس کو اپنے تفکر کی صحت سے انکار ہو۔ اگر ہم کو خود اپنی ہی عقل کے القاآت سے انکار ہو تو ہم اس اساس سے محروم ہو جاتے ہیں جس پر کسی کا یقین قائم ہوتا ہے۔ اس بات کو تسلیم کرنے کے باوجود کہ ہماری عقل یقین دلاتی ہے کہ بعض چیزیں ایسی بھی ہیں جن پر عمل کرنا صائب ہے، اگر یہ دریافت کیا جائے کہ ہم کیوں یقین کریں کہ ان چیزوں پر عمل کرنا چاہیے، تو یہ اس سوال کے مرادف ہوگا کہ ہم کیوں اس چیز پر یقین کریں جس کو ہم صحیح سمجھتے ہیں۔

فرض کے تصور کی نسبت سجوک کا بیان اس قدر واضح اور مابعد الطبیعیاتی مفروضوں سے اس قدر متبائن ہے کہ ممکن ہے کہ بعض اذہان اس کو سمجھنے میں دشواری محسوس کریں یا اس کو قابلِ اعتراض سمجھیں۔ اس لیے اس سے بہتر بات کوئی سمجھ نہیں آتی کہ یہاں تفصیل کے ساتھ اس کو نقل کر دیا جائے :-

"پس معلوم ہوتا ہے کہ "چاہیے" یا "اخلاقی ذمہ داری" کے تصور سے مراد جیسا کہ وہ ہمارے معمولی اخلاقی احکام میں کام کرتی ہے، نہ صرف یہ ہے کہ (۱) حکم لگانے والے شخص کے ذہن میں ایک خاص جذبہ موجود ہے (خواہ دوسرے اذہان کے مماثل جذبات کے متوافق اظہار سے اس میں پیچیدگی پیدا ہو گئی ہو یا نہ ہو)؛ اور نہ یہ کہ (۲) بعض قوانین کردار کی تائید اُن تعزیرات سے ہوتی ہے جو قانون شکنی کی صورت میں عائد ہوتی ہیں (خواہ اس نوعیت کی تعزیرات اس کردار کی عام پسندیدگی یا نفرت سے منتج ہوتی ہوں جو مجوزہ ہو یا ممنوع، یا کسی اور ذریعہ سے عاید ہوا ہو)۔ سوال یہ ہو سکتا ہے کہ آخر اس سے کیا مراد ہے؟ ہم "چاہیے" "صواب" اور اس بنیادی تصور کو ظاہر کرنے والے الفاظ کی کیا تعریف کر سکتے ہیں؟ میں اس کا جواب یہ دوں گا کہ جو تصور ان الفاظ میں مشترک ہے وہ اس قدر بسیط ہے کہ اس کی کوئی اصطلاحی تعریف نہیں ہو سکتی۔ ہم جس تصور پر غور کر رہے ہیں، جیسا کہ وہ اس وقت ہمارے ذہن میں موجود ہے[1] اس کی

[1] یہاں مصنف کی عبارت سے جو جملے حذف کر دیے گئے ہیں ان میں توضیح کی گئی ہے کہ وہ اس امکان کو خارج نہیں کرتا کہ یہ تصور بتدریج ترقی حاصل کرتا گیا ہے۔

تحلیل زیادہ سادہ تخیلات میں نہیں ہو سکتی۔ اس کی مزید توضیح اس طرح ممکن ہے کہ جہاں تک ممکن ہو دوسرے تصورات کے ساتھ اس کے صحیح ربط کو معین کیا جائے، جن سے یہ معمولی تفکر میں وابستہ ہے۔ خصوصاً اُن تصورات کے ساتھ جن سے اس کے مخلوط ہونے کا خوف ہو۔

یہ طریق کار اختیار کرتے ہوئے ان دو مختلف معنوں پر غور کرنا اور ان میں امتیاز قائم کرنا ضروری ہے جن میں لفظ "چاہیے" مستعمل ہے۔ ہم جس وقت اخلاقیات کے محدود ترین مفہوم میں کسی چیز پر "ہونا چاہیے" کا حکم لگاتے ہیں تو اس کے بارے میں ہمیشہ یہ خیال ہوتا ہے کہ جس فرد کی طرف سے یہ حکم لگایا گیا ہے اسی کا ارادہ اس کی تعمیل کا باعث ہوگا۔ میری سمجھ میں یہ بات نہیں آسکتی کہ "مجھے کوئی ایسا کام کرنا چاہیے" جس کے متعلق ساتھ ہی میری یہ رائے بھی ہو کہ میں اس کو نہیں کر سکتا۔ لیکن زیادہ وسیع معنوں میں (جس کو ہم آسانی کے ساتھ مسترد نہیں کر سکتے) بعض وقت میں یہ خیال کرتا ہوں کہ مجھے "چاہیے" کہ اس چیز کا علم حاصل کروں جس سے ایک زیادہ دانشمند انسان واقف ہوتا، یا اس طرح محسوس کروں جس طرح میری جگہ میں ایک بہتر انسان محسوس کرتا۔ اگرچہ مجھے علم ہو کہ میں ارادے کی قوت سے نہ تو وہ علم حاصل کر سکتا ہوں اور نہ وہ احساس۔ اس مثال میں یہ لفظ نصب العین یا مثال پر دلالت کرتا ہے جس کی تقلید کی (زیادہ محدود معنی میں) بحد امکان کوشش کرنی "چاہیے"۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ اس وسیع مفہوم میں عموماً فن لطیف کے احکام میں مستعمل ہے۔ میں جب یہ کہتا ہوں کہ میرے ملک میں جو آئین و قوانین رائج ہیں ان کی جگہ دوسرے "ہونے چاہئیں" تو یقیناً اس سے میری مراد یہ نہیں ہوتی کہ میرا اپنا یا کسی اور فرد کا واحد ارادہ براہِ راست اس تغیر کا باعث ہو سکتا ہے۔ تاہم ہر دو صورتوں میں میرا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ ہونا چاہیے وہ میرے علم کا ایک ممکنہ معروض ہے۔ یعنے میں جس چیز کو "ہونا چاہیے" کہتا ہوں، بشرطیکہ میں غلطی پر نہ ہوں، وہ ایسی ہو کہ جو انسان اس امر میں صحیح حکم لگا سکتے ہیں وہ سب لازماً میری ہی طرح حکم لگائیں[1]۔

---

[1] مصنف کے خیالات کے ترجمان کی حیثیت سے صاحب کے اس ناقابل تحلیل بیان کو اس تصور اور وسیع تر تصور خیر کے بارے میں مندرجۂ ذیل (دیکھو ص ۱۷۰ تا ۱۷۲) امور سے متصف سمجھنا چاہیے۔

"ان احکام کو "عقل" پر مبنی قرار دینے سے میری مراد یہ نہیں ہے کہ پیش از پیش اس سوال کی نسبت اظہارِ خیال کیا جائے کہ آیا عام طور پر صحیح اخلاقی احکام کلی اصول یا بدیہیات سے عملِ استدلال کی بدولت حاصل ہوتے ہیں یا افراد کے جزوی فرائض کے راست وجدان سے۔ یہ عام خیال ہے کہ قوتِ اخلاق ابتدا میں ان منفرد مثالوں سے بحث کرتی ہے جو وقتاً فوقتاً پیدا ہوتی ہیں، نیز ہر صورت میں فرض کے عام تصور کا اس پر انطباق کرتی اور وجدانی حیثیت سے فیصلہ کرتی ہے کہ ان خاص حالات میں اس شخص سے کیا چیز وقوع میں آنی چاہیے۔ اور میں مانتا ہوں کہ اس خیال کی رو سے اخلاقی صداقت کا تصور (جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے) عقلی وجدان کے مقابلے میں حسی ادراک سے زیادہ مشابہ ہے۔ اس لیے حاسۂ اخلاق کا لفظ زیادہ موزوں معلوم ہوتا ہے۔ لیکن حاسے کے لفظ سے احساسات کی قابلیت کا خیال پیدا ہوتا ہے جو دو انسانوں میں مختلف ہوتے ہیں باوجود اس کے کہ کوئی بھی غلطی پر نہ ہو، نہ کہ وقوف کی قابلیت کا۔ اور اساسی طور پر اس بات کو نہایت اہم سمجھتا ہوں کہ اس خیال کو نظر انداز کر دیا جائے۔ بنابراں یہ زیادہ مناسب ہے کہ اخلاقی وقوف کے ملکہ کو نمایاں کرنے کے لیے توجیہ بالا کے ساتھ "عقل" کا لفظ استعمال کیا جائے"[1]

تصورِ فرض کے وجود بلکہ اس کی صحت کا دعویٰ کر کے ہم نے اس امر پر دلالت کی ہے کہ اس بات کو تسلیم کرنے سے کہ ہم پر کوئی نہ کوئی فرض عاید ہے ہمیں وہ چیز حاصل ہوتی ہے۔ جس کو ہم غور و تامل کے بعد اس پر عمل کرنے کا کافی محرک تسلیم کرتے ہیں۔ یعنے ایک ایسا محرک جس کے مطابق عمل کرنا نفسیاتی حیثیت سے ممکن ہے۔ جب کسی چیز کو صائب تصور کیا جاتا ہے تو اس میں اتنی قوت ہوتی ہے کہ اس پر عمل کرنے کا ایک ہیجان پیدا کر دے۔ لیکن یہ کوئی ضروری نہیں کہ یہ ہیجان اس قدر شدید ہو کہ دوسرے محرکات پر غالب آ جائے۔ اور نہ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ فرض کے اس محرک اور دوسری خواہشوں اور ہیجانوں میں جو انتخاب عمل میں آتا ہے اس کو کس معنیٰ میں (بشرطیکہ اس کے کوئی معنیٰ ہوں) فرد کے اس غیر معین انتخاب پر منحصر سمجھا جائے جو عمل کے موقع پر ظہور میں

[1] اسالیب اخلاق (Method of Ethics) طبع ششم ص ۳۱ تا ص ۳۴۔

آتا ہے۔ بہرصورت ہمارا مقصد اس سے پورا ہوجاتا ہے کہ ہم فکر و تامل کی بنا پر اتنا تسلیم کرلیں کہ ایک چیز کو صائب سمجھنا ہی اس پر کاربند ہونے کا باعث ہوتا ہے اور یہ کہ بعض انسانوں میں بعض وقت معقول یا صائب پر عمل کرنے کی خواہش فی الجملہ اس عمل کی تکمیل کا باعث ہوتی ہے۔

یہاں یہ عبارت پھر سجوک سے نقل کی جاتی ہے:۔

اس کے علاوہ جب میں اس وقوف یا تصدیق کا ذکر کرتا ہوں کہ "لا عمل ہونا چاہیے" (لفظ چاہیے کے زیادہ محدود معنوں میں) اس حیثیت سے کہ وہ اُن اشخاص کے حق میں ایک "ہدایت" یا "حکم" ہے جن سے وہ متعلق ہے تو اس سے میری یہ مراد ہے کہ یہ وقوف انسانوں میں فی الجملہ عمل کا ایک محرک یا ہیجان پیدا کرتا ہے۔ اگرچہ حقیقت یہ ہے کہ نوعِ انسان میں اس کے سوا کئی اور محرکات بھی پائے جاتے ہیں جن کا اس سے متصادم ہونے کا امکان ہے۔ اور یہ محرک اُن پر ہمیشہ (شاید عام طور پر) غالب آنے نہیں پاتا۔ حقیقت میں محرکات کے تصادم کا یہ امکان لفظ "ہدایت" یا "حکم" سے متعلق ہے جو ایک بالادست کے ارادے اور زیردستوں کے ارادوں کی درمیانی نسبت کے تقابل سے محض میلانات یا غیر عقلی ہیجانات کے ساتھ عقل کا تعلق ظاہر کرتا ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ تنازع "چاہیے" "فرض" اور "اخلاقی ذمہ داری" کے الفاظ میں بھی مضمر ہے جس حیثیت سے کہ یہ عام اخلاقی زبان میں استعمال ہوتے ہیں۔ بنابراں ان الفاظ کا اطلاق نوعِ انسان کے افعال پر نہیں ہوسکتا جن کو ہم عقل سے متصادم ہونے والے ہیجانات سے متصف نہیں کرسکتے۔ تاہم ان کی نسبت ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان کے افعال "معقول" یا (ایک اطلاقی مفہوم میں) "صائب" ہیں۔

میں اس سے باخبر ہوں کہ بعض اشخاص اس ساری بحث کے جواب میں اس بات سے صاف طور پر انکار کردیں گے کہ ان کے شعور میں اس قسم کا کوئی غیر مشروط یا اطلاقی حکم پایا جاتا ہے جس کو میں ثابت کرنا چاہتا ہوں۔ اگر کسی ایک مثال میں بھی ذاتی تحقیقات کا آخری نتیجہ حقیقت میں یہی ہے تو سوائے سکوت اختیار کرنے کے اور کیا چارہ ہے۔ کم سے کم میں نہیں جانتا کہ اخلاقی ذمہ داری کا تصور اس شخص میں کس طرح پیدا کروں جو اس سے بالکل محروم ہے۔ تاہم میرا خیال ہے کہ جو لوگ اس طرح انکار کرتے ہیں

ان میں سے اکثر صرف اس بات سے انکار کرنا چاہتے ہیں کہ افعال کو نتائج سے رجوع کیے بغیر ہی ان کی اخلاقی ذمہ داری کا شعور پیدا ہوتا ہے۔ لیکن وہ حقیقت میں اس بات سے انکار نہیں کرتے کہ وہ ایک کلی غایت یا غایات کو ایک ایسی چیز سمجھتے ہیں (خواہ وہ عام مسرت ہو یا کوئی اور اعتبار سے مفادِ عامہ) جس کو پیشِ نظر رکھنا آخر کار مناسب ہے۔ مگر میں سابق میں جو خیال ظاہر کر چکا ہوں اس کی رو سے غیر مشروط حا حکم غایات کے معاملے میں صاف طور پر دخیل ہے جو (صراحتہً یا ضمناً) ایک ایسی غایت تسلیم کیا جاتا ہے جس کو تمام نوعِ انسان کا مطمحِ نظر ہونا "چاہیے"۔ نیز اس بات سے انکار کرنا دشوار ہے کہ کسی غایت کو انجامِ کار درست سمجھنا اس ذمہ داری پر دلالت کرتا ہے کہ ایسے کام کرنے چاہئیں جو غایت کی طرف سب سے زیادہ راجح ہوں؛[1]

یہ دو صورتیں یعنے (۱) یہ کہ عقل کو افعال کی صحت کا بلا واسطہ ادراک ہوتا ہے، اور (۲) اس صحت کو ارادے کا محرک بننا چاہیے اور اس میں محرک بننے کی قابلیت ہے بھی، کانٹ کے دو مشہور فقروں یعنے حکمِ اطلاقی اور ارادے کی خود اختیاری حکومت میں جمع ہو گئی ہیں۔ فرض ایک اطلاقی حکم ہے۔ اس لیے کہ جب ایک چیز صائب سمجھی جاتی ہے تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہمیں ہدایت کی جا رہی ہے کہ ہم اس پر قطعی یا اطلاقی طور پر کاربند ہو جائیں اور اس کو ایک ایسی غایت قرار دیں جو کسی اور غایت کا ذریعہ نہیں ہے۔ اگر فرض کا صرف یہ مطلب ہو کہ "اگر تم خوش رہنا یا کوئی کمال حاصل کرنا یا بہشت میں جانا چاہتے ہو تو ایسا کرو"، تو اس صورت میں وہ محض ایک تقدیری حکم ہوگا۔ اس کی ذمہ داری ہماری اس غایت کی خواہش پر منحصر ہوگی جس کا وسیلہ ہم نے اس فعل کو بنا رکھا ہے۔ اس کی موجودہ صورت میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہم جس چیز کو اپنا فرض سمجھتے ہیں اس پر کاربند ہونے کا صواب کسی حال میں اس چیز کی خواہش یا میلان کے وجود یا فقدان پر منحصر نہیں ہے جس کی ہدایت کی گئی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ جب تک ہم میں صائب یا معقول چیز پر عمل کرنے کا ہیجان نہ پیدا ہو وہ فعل ہماری طرف سے وقوع میں نہیں آسکتا۔ لیکن ہو سکتا ہے کہ جو عقل صواب کو تسلیم کرتی ہے وہی یہ خواہش بھی

---

[1] (Methods of Ethics) "طبع ششم، ص ۳۴ تا ص ۳۵۔"

اپنی طرف سے پیدا کرے۔ ہم اسی فعل کے خواہش مند ہوتے ہیں (جس حد تک کہ ہم اس کی خواہش کریں) جس کا حکم دیا جاتا ہے اور صرف اس لیے کہ اس کا حکم دیا گیا ہے۔ لیکن یہ نہیں خیال کرتے کہ ہمیں خاص اسی فعل کا حکم محض اس وجہ سے دیا گیا ہے کہ اتفاق سے ہم اس کے خواہشمند ہیں[1]۔ پس جب کوئی فعل ہم سے اسی لیے وقوع میں آتا ہے کہ وہ صائب ہے تو ارادہ خود مختار حاکم بن جاتا ہے وہ اپنے حق میں آپ قانون ہے۔ اگرچہ انسان محسوس کرتا ہے کہ اس کو ایک چیز پر کاربند ہونے کی ہدایت کی گئی ہے خواہ وہ اس کو پسند کرے یا نہ کرے۔ تاہم وہ وہی انسان ہے (یعنے اس کی عقل جو اس کی فطرت کا اعلیٰ ترین جزو ہے) جو یہ حکم نافذ کرتا یا قانون منضبط کرتا ہے۔ لہٰذا وہ اس بنا پر اعلیٰ ترین مفہوم میں آزاد نہیں ہے کہ وہ فرض کا پورا غلام ہے[2]۔

---

[1] کانٹ نے ایک شخص کا اپنا فرض ادا کرنے کی خواہش کا ذکر کرنے سے اسی لیے انکار کیا کہ کچھ تو وہ اس نتیجے سے گریز کرنا چاہتا تھا، اور کچھ اس لیے، جیسا کہ ذیل میں بتایا گیا ہے، کہ اس نے غلطی سے یہ فرض کر لیا تھا کہ ہر خواہش لذت کی خواہش ہوتی ہے۔ بنابراں اس نے صائب کردار کے موضوعی محرک کی حیثیت سے قانون اخلاق میں عقل کی دلچسپی، یا ''احترام''، کا ذکر کیا، لیکن اس دعوے کے شوق میں کہ عقل ارادے کی بلاواسطہ محرک ہے وہ بعض دفعہ بظاہر اس بات کو فراموش کر دیتا ہے (جیسا کہ فلاطون کے خلاف ارسطو کا خیال ہے) کہ فکر مجرد عمل کا محرک نہیں ہوتا (διάνοια αὐτή οὐθὲν κινεῖ) اور یہ کہ اخلاقی انتخاب (προαίρεσις) میں غایت کی خواہش (ὄρεξις) مضمر ہے اور یہ ذہنی ادراک بھی کہ ایک عمل غایت تک رسائی کریگا۔ اس کے متعلق فان بارٹمن Von Hartmann کے الفاظ یہ ہیں کہ ''احساس فرض بھی ایک میلان ہے''. Das Sittle, Beurisst seen p. 254. علاوہ ازیں اس طرز کلام کی عادت کہ گویا عقل بغیر کسی موضوعی تحریک کے جسم انسانی میں دخیل اور متصرف ہوتی ہے اس کو آزادی ارادہ کے متعلق غیر ضروری طور پر پراسرار زبان اختیار کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ کانٹ نے جب یہ کہا کہ ارادہ 'اپنے حق میں آپ قانون' ہے، تو اس سے اس کی مراد یہ تھی کہ عمل صائب عقل ارادے کے حق میں قانون ہے اصل میں کانٹ کی رو سے ارادہ ہی عقل ہے کم سے کم اس صورت میں جب کہ ارادے کی صحیح رہنمائی ہو رہی ہو۔ ظاہر ہوگا کہ غیر صائب افعال کے متعلق کانٹ کی رو سے یہ کہا جائے گا کہ اسی حد تک ان کا ارادہ کیا جاتا ہے اور وہ اسی حد تک آزاد ہیں جس حد تک کہ عقل نے ان کو روکنے کی کوشش کی ہوگی لیکن نہیں روکا۔ لیکن غیر صائب عمل کی نفسیات کے متعلق کانٹ کے افکار مبہم اور غیر اطمینان بخش ہیں۔

[2] اس میں کچھ شک نہیں کہ کانٹ کی اپنی رائے میں لفظ 'آزاد' کا استعمال (جو صرف صائب افعال کیلئے ہے)

"یہ دو صورتیں جن پر ہم نے کانٹ کے ایک مخصوص اور واضح ترجمان کی حیثیت سے سجوک پر غور کیا ہے اس فلسفی کی خاص تصانیف میں ایک تیسری صورت سے وابستہ ہیں جس کو اس کا افادیتی شاگرد اختیار نہیں کرتا۔ کانٹ کی رو سے ادائے فرض نہ صرف 'جائز' ہے بلکہ فاعل کا 'خیر' برترین بھی ہیں وہ اسباب معلوم ہو چکے ہیں جن کی بنا پر ہم کانٹ کو حق بجانب ٹھیراتے ہیں۔ اور ہم ایک مشکک کو صرف اس بات کا حوالہ دے سکتے ہیں کہ وہ اس کی شہادت خود اپنے ہی شعور سے طلب کرے۔ اگر وہ کہے کہ اس کے شعور میں یہ حکم نہیں پایا جاتا کہ کردار کی نیکی دنیا کی ہر چیز سے زیادہ قیمتی ہے، تو اس کے ساتھ بحث کرنے کی یہی ایک صورت باقی رہ جائے گی کہ اس کو یہ ذہن نشین کرانے کی کوشش کی جائے کہ اس کے ذاتی افعال، یا کم سے کم اس کی ذات یا دوسروں کے متعلق اس کے احکام حقیقت میں اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ یہ حکم ضرور پایا جاتا ہے۔ جب کوئی فعل صائب اس سے وقوع میں آتا ہے تو اس کی پسندیدگی، اور جب فعل غیر صائب سرزد ہوتا ہے تو اس کی ناپسندیدگی اس مفروضے کی بنا پر ناقابل تفہیم ہو جاتی ہے کہ برا کردار صرف وہ کردار ہے جو معاشرے کے نقطۂ نظر سے تو غیر عقلی ہے لیکن خود اس کے ذاتی نقطۂ نظر سے کلیتہً عقلی ہے۔ کیونکہ جو شخص اس بات کا قایل ہو اس کے حق میں یہ حکم کہ 'اخلاق خیر ہے اور سب سے برتر خیر ہے' یا 'نیک ارادہ خیر کا سب سے اہم عنصر ہے' شعور اخلاق کا اتنا ہی بسیط اور قطعی حکم ہے جتنا یہ حکم کہ 'خیر عمومی میں ترقی دینا صائب ہے'۔

۲

اس حد تک ہم کہہ سکتے ہیں کہ کانٹ نے ان اصولوں کو نہایت موثر پیرائے میں پیش کیا ہے جن کو ہر تعمیری نظام اخلاق کا سنگ بنیاد قرار دینا چاہیے[۱] لیکن خود کانٹ کی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ 'جبر' یا 'وجوب' کی ضد بھی دلالت کرتا ہے (دیکھو ذیل میں کتاب تیسری باب ۱ (۱)) کانٹ نے 'آزاد' کی اصطلاح کو جن دو معنوں میں استعمال کیا تھا ان کو سجوک نے واضح کر دیا ہے (Methods of Ethics) کتاب پہلی باب ۵ اور ضمیمہ۔

[۱] بے شبہ کانٹ کا یہ مفروضہ غلط تھا کہ اس کے نظام کے سوا جتنے اخلاقی نظامات ہیں وہ سب ارادے کے متنوع

رائے میں یہ صورتیں دو اور اصول سے وابستہ ہیں جن کی مزید چھان بین ضروری ہے! اول تو اس نے فرض کر لیا ہے کہ تجربے سے استصواب کیے بغیر بھی حکم اطلاقی کے اس مجرد تصور سے ایک اخلاقی معیار دریافت کیا جا سکتا ہے۔ یعنے وہ مشخص کر سکتا ہے کہ قانون اخلاق کا حقیقی منشا کیا ہے اور تفصیل کے اعتبار سے کون سا عمل صائب ہے۔ دوسری بات اس نے یہ فرض کی ہے کہ جس حد تک کسی فعل کے تعین میں اصولاً قانونِ اخلاق کو ملحوظ نہ رکھا جائے اس حد تک وہ اخلاقی قدر و قیمت سے معرا ہے۔ ہم اِن دونوں شکلوں پر الگ الگ غور کریں گے۔

کانٹ کی تصنیف کی قدر و قیمت ایک بڑی حد تک اس بات میں مضمر ہے کہ اس نے اخلاقیات کو مابعد الطبیعیات کی بنیاد پر قایم کیا ہے۔ جب تک یہ قیاس قایم رہے کہ ہمیں امورِ واقعی کا معمولی علم "عالمِ خارجی" کے تجربے سے حاصل ہوتا ہے تب تک اس بات کا بھی بدستور اندیشہ باقی رہے گا کہ جو علم اس مبدا کی طرف اشارہ نہ کرے وہ کسی نہ کسی معنی میں ضرور بے اصل یا وہمی ہوگا۔ تنقید عقل مجرد (The Critique of Pure Reason) میں ثابت کیا گیا ہے کہ ہمارے ہر علم کا ایک عنصر ایسا بھی ہے جو تجربے سے مستخرج نہیں ہوتا۔ تمام علم "صور ادراک" اور "صور فہم" پر دلالت کرتا ہے، جو اولیاتی ہیں، اور خود بھی ذہنی ساخت کا ایک جزو ہیں اور یہ خارج سے ذہن میں داخل نہیں ہوتے۔ جس کا مواد خارج سے حاصل ہوتا ہے لیکن حاسہ بجائے خود فکر نہیں ہے۔ جب تک حسی ادراک سے مواد بہم نہ پہنچے میں جزوی اشیا کی جسامت اور بعد کا اندازہ نہیں کر سکتا۔ لیکن میں اس مواد کو ایک خاص جسامت کی مربع چیز کے تخیل میں نہیں ڈھال سکتا تاوقتیکہ مجھے پہلے ہی سے مکان، مکانی اور علّی اضافات، جوہر، عرض وغیرہ کے تصورات

بقیہ حاشیہ از صفحۂ گزشتہ۔ اور مختلف احکام کے تابع ہیں۔ یہ بات (دوسرے مصنفین کے قطع نظر) فلاطون اور ارسطو کے متعلق صحیح نہیں ہے، جن کو سمجھنے کی قابلیت کانٹ اس کی تعلیم کی وجہ سے پیدا نہیں ہوئی تھی۔ اور نہ یہ بات کیمبرج کے فلاطونیین اور انگلستان کے دوسرے عقلیین کے حق میں صادق آسکتی ہے، جن کے متعلق اس کو بظاہر بہت تھوڑی معلومات تھیں یا وہ سرے سے ان کو جانتا ہی نہ تھا۔ ان کے متعلق یہ خیال اس وقت تک صحیح نہیں ہو سکتا جب تک کہ نظریۂ حکم اطلاقی کو توڑ موڑ کر اس حکم میں نہ منتقل کر دیا جائے کہ "تو یہ سوچے بغیر اپنا فرض ادا کیے جا کہ تو کچھ کر رہا ہے آیا وہ کسی کے حق میں خیر ہے یا نہیں، اور اس معنی میں خود اختیاری کا تصور، جیسا کہ ذیل میں ثابت کیا گیا ہے، ناقابل مدافعت اور مہمل ہو کر رہ جاتا ہے۔

نہ حاصل ہوں[1]۔ تاہم حقیقی علم میں ناگزیر ہے کہ مادہ اور صورت ہو۔ مادہ تو تجربے سے ہم پہنچتا ہے اور صورت اولیاتی ہے۔ لیکن اخلاق یعنے تصورِ فرض میں ہمیں ایک ایسی شکل ملتی ہے جس کو تجربے سے تکمیل کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور یہ شکل خود اپنے آپ پر محتوی ہے۔ کیونکہ شعور کا ایک بدیہی اصول یہ بھی ہے کہ فرض کا یہ اولیاتی تصور ارادے کو ایک محرک بہم پہنچا سکتا ہے۔ اس صورت میں ایک نہایت اہم صداقت جس کا اعتراف موجودہ زمانے کے اخلاقیین میں کانٹ کے کٹر پیروؤں کی جانب سے قریبًا عام طور پر کیا جاتا ہے، ایک بہت شدید غلطی کے ساتھ مخلوط ہو گئی ہے۔ یہ بات کہ کتنے ہی تجربے سے یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ فلاں عمل صائب ہے اور جو کچھ کہ موجود ہے اس کے علم کا کتنا ہی بڑا ذخیرہ ایک چاہیے کو نہیں پیدا کر سکتا ایک ایسی صداقت ہے جس کا انکار صرف اس دعوے کی بنا پر ہو سکتا ہے کہ فرض یا اخلاق بے معنیٰ ہے۔ پچھلا تجربہ ہمیں بتا سکتا ہے کہ کیا ہوا ہے یا کیا ہو گا۔ لیکن یہ نہیں بتا سکتا کہ کیا ہونا چاہیے۔ وہ جو ہونا چاہیے ایک ایسی چیز ہے جس کا وجود اب تک نہیں ہے اور جو فہم کی رو سے شاید کبھی وجود میں نہ آئے۔ اس معنیٰ میں ہمارے احکامِ اخلاق بے شبہ اولیاتی ہیں یا تجربے سے بے نیاز ہیں لیکن اس بات کے متعلق کہ ہم بغیر کسی تجربے کے قانونِ اخلاق کے نحوی اور صورت تک رسائی کر سکتے ہیں آسانی سے ثابت کیا جا سکتا ہے کہ خالص دھوکا ہے۔ اب ہم دیکھیں کہ کس طرح کانٹ نے اس کی کوشش کی ہے۔

قیاس کیا جاتا ہے کہ حکمِ اطلاقی سے ذیل کے قوانینِ عمل حاصل ہوتے ہیں:۔

(۱) اس طرح عمل کر کہ گویا تیرے عمل کا قانون تیری ہی مرضی سے عالم گیر قانون بنایا جائے گا۔

(۲) ہر انسان کی ذات کو فی نفسہ ایک غایت سمجھ اور کسی کو محض ایک ذریعہ نہ قرار دے۔

---

[1] یہ بہت ہی ناکافی اور عام فہم بیان ہے۔ اور نہ مجھے کانٹ کے اس خیال سے اتفاق ہے کہ ایک صورت علم تو ذہن سے متخرج ہوتی ہے اور مادہ ذہن سے خارج میں کسی ا ور مبداء سے حاصل ہوتا ہے۔ میں نے صرف اس کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ جو شخص ناواقف ہو وہ کانٹ کی اصطلاحات 'صورت' و 'مادہ' اور اس کے استعمال کے طریقے سے واقف ہو جس حد تک کہ اس کے اخلاقیاتی موقف کو سمجھنے کے لیے اس کی ضرورت ہو۔

(۳) عالم مقاصد کے ایک رکن کی حیثیت سے عمل کر[1]

اب ہم پہلے قانون پر غور کریں گے۔ اس طرح عمل کر کہ گویا تیرے عمل کا قانون تیری ہی مرضی سے عالم گیر قانون بنایا جائے گا۔ یہ بالکل درست ہے کہ یہ قانون محض اس تصور سے مستخرج ہوتا ہے کہ ایک چیز پر عمل کرنا صائب ہے بلالحاظ اس میلان کے کہ دوسروں پر بھی لازم ہے کہ مساوی حالات میں یہی مسلک اختیار کریں۔ بنا برآں ایک اعتبار سے یہ صحیح ہے کہ جو اصول عمل عالم گیر نہیں بن سکتا وہ قانونِ اخلاق کی صورت بھی نہیں اختیار کر سکتا۔ ایک مفید عملی نصیحت کی حیثیت سے اس بات پر زور دینا چاہیے کہ جب ہم کو کسی مجوزہ فعل کی اخلاقیت پر حکم لگانا ہو تو ہم اپنے نفس سے یہ دریافت کریں کہ آیا وہ کوئی ایسا اصول پیش کر سکتا ہے جس کو ہم اپنی مرضی سے کردار کا ایک عالم گیر قانون بنانا مناسب سمجھیں۔ لیکن یہ بھی بجائے خود ایک سلبی معیار ہے۔ اس سے ہمیں کوئی قطعی تعریف حاصل نہیں ہو سکتی جب تک کہ ہم اس بات کی تحقیق کا مصمم ارادہ نہ کرلیں کہ وہ کیا چیز ہے جو کردار کو عقلی یا غیر عقلی ثابت کرتی ہے۔ بے شبہ اگر ہم نے تھوڑی سی ہوشیاری سے کام لیا تو اس سے خیر طلبی اور مساوات کے نہایت اہم اولیات اخذ کر سکتے ہیں۔ کیونکہ اگر کوئی چیز ایسی بھی ہے جس پر عمل کرنا بجائے خود صائب ہے تو اس صورت میں جو چیز میرے حق میں صائب ہوگی وہی مساوی حالات میں ہر دوسرے شخص کے لیے بھی صائب ہوگی[2] لہٰذا میرے حق میں یہ صائب ہے کہ میں ہر انسان کے ساتھ ایسا ہی سلوک کروں جیسا کہ مساوی حالات میں اس کا میرے ساتھ سلوک کرنا صائب ہوگا[3] اگر میرا خیر کوئی ایسی چیز ہے کہ اس میں ترقی دینا

[1] کانٹ کہیں اس بات کی توضیح نہیں کرتا کہ ان تینوں قوانین میں کسی قسم کا ربط ہے۔ اور نہ وہ کبھی ان میں باہمی اتصال قائم کرتا ہے۔ لیکن اس کی اخلاقی تحریرات کے مختلف حصوں میں ان میں سے ہر ایک پر اخلاق کے اصول اساسی کی حیثیت سے بحث کی گئی ہے۔ لیکن علاوہ ان میں سے جس کو چاہتا ہے استعمال کرتا ہے بشرطیکہ اس سے اس خاص غرض کو ثابت کیا جاسکے جس سے وہ بحث کر رہا ہوتا ہے۔ [2] میرا خیال ہے کہ یہ اصول کسی قدر تعریف کا محتاج ہے۔ (دیکھو ذیل میں ص ۱۴۶ کا حاشیہ۔) اور یہ ایک بدیہی امر ہے کہ ہم نے یہ قانون صورت سے حاصل نہیں کیا ہے۔ کیونکہ یہ جانے بغیر کہ دوسرا وجود کیسا ہے اور اس میں کس خیر کی قابلیت ہے ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ اس خیر کی قیمت کیا ہے۔ [3] یہ سچ ہے کہ ہم یہاں یہ فرض کر رہے ہیں جس سے کانٹ بعض وقت تجاہل برتتا ہے کہ صائب کردار سے ایک ایسے مقصد کا حصول مراد ہونا چاہیے جو فی نفسہ خیر ہے

دوسروں کے حق میں صائب ہے تو ہر دوسرے شخص کے خیر کو بھی ایک مقصد سمجھنا چاہیے، اور میرا فرض ہے کہ اس کو ترقی دینا اپنے اوپر لازم قرار دوں۔ اس لیے میں مجبور ہوں کہ فی الجملہ نوعِ انسان کے کثیر سے کثیر خیر میں ترقی دوں (معقول فیاضی کا اصول موضوعہ)، اور ہر فرد کے خیر کو ہر دوسرے فرد کے خیر کے مساوی سمجھوں (مساوات کا اصول موضوعہ)۔ لیکن یہ قوانین خود اپنی ذات سے ہماری کوئی عملی رہنمائی نہیں کر سکتے جب تک کہ ہمیں یہ نہ معلوم ہو کہ وہ خیر کیا ہے جس کو ہر انسان ہر دوسرے انسان کے حق میں ترقی دینا چاہیے۔

اگر کانٹ کے اصول کی کافی ترجمانی کی جائے تو اخلاقیات میں اس کی وہی صورت ہوگی جو منطق میں قانونِ تناقض کی ہے[ل]۔ قانونِ تناقض صداقت کا ایک سلبی معیار ہے۔ اس کی رو سے دونوں احکام جو ایک دوسرے کے نقیض ہوں صحیح نہیں ہو سکتے۔ لیکن اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ خاص طور پر کونسی تصدیقات صحیح ہیں۔ بلکہ جب مجھے اس بات کا علم ہو جائے کہ تصدیق **الف** صحیح ہے تو مجھے یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ تصدیق **ب** اس سے متوافق نہ ہونے کی وجہ سے صحیح نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح کانٹ کا قانون یہ ہے کہ کردار کے کسی صحیح قانون کو نہ صرف منطق کی رو سے اپنی ذات سے متوافق ہونا ضروری ہے، بلکہ یہ بھی لازمی ہے کہ اس کے تمام احکامِ اخلاق کے دوسرے تمام قوانین سے متوافق ہوں۔ اعلیٰ ترین قانونِ اخلاق کو ایک متوافق اور یکساں نظامِ اوامر پر مشتمل ہونا چاہیے۔ یہ بتانا غیر ضروری ہے کہ یہ خود ہی اخلاقی صداقت کا ایک نہایت اہم سلبی معیار ہے۔ اس سے ہم جو اصول برآمد کرتے ہیں محض اسی کی بنا پر اخلاقیات میں انتاج یا استدلال

ل کانٹ کی اس ترجمانی پر سگورٹ (Sigwart) نے کافی زور دیا ہے (دیکھو اس کی "منطق" انگریزی ترجمہ، جلد دوم، صفحہ ۲۳ و مابعد)۔ سگورٹ اصول زیر بحث کو ایک مفروضہ قرار دیتا ہے۔ میں اتنی جرأت کر سکتا ہوں کہ اس کو ایک مفروضہ بھی سمجھوں اور ایک اولیہ بھی۔ ایسے کسی شخص کو اس سے انکار نہیں کرنا چاہیے جس کو ہر تفکر کی صحت میں کلام نہ ہو۔ مسٹر براڈلے کا استدلال اس حد تک متوافق ہے کہ وہ وانعی عدم توافق کے فکرہ اخلاق کو موردِ الزام قرار دیتا ہے۔ اس کے بعض متبعین (اخلاقیات میں) منطقی اعتبار سے کم زور ہیں۔ مسٹر براڈلے اپنے ہی اصول کو اس کے منطقی نتیجے تک پہنچاتا ہے جب کہ وہ کانٹیت کے خلاف اپنے اکثر مناظروں میں بظاہر عالم اخلاقیات میں کسی انتاج کے امکان سے انکار کرتا ہے۔ (دیکھو ذیل میں کتاب تیسری باب ۲)۔ سروست اس بات پر

ممکن ہے (جو عقل کے بلاواسطہ احکام سے بالکل متمایز ہے) اس واقعے سے کہ ایک چیز صحیح اخلاقی قانون کا ایک جزو ہے، بشرطیکہ ہم اس اصول کو بدیہی سمجھیں، اس بات کا قطعی ثبوت ملتا ہے کہ جو کوئی قانون اس سے غیر متوافق ہو اس کا وہ جزو نہیں ہو سکتا لیکن اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ کونسا قانونِ عمل خاص طور پر معقول ہے۔ اگر ہم ایک اصول پر کاربند ہونے کے قاعدے کو، جو ایک عالم گیر قانون بننے کی صلاحیت رکھتا ہو، سجوک کے تین اخلاقی اولیات (خیر طلبی، مساوات اور احتراز) کے مساوی قرار دیں تو خیر یا غایتِ قصوی کی ترقی و تقسیم کے قوانین حاصل کر سکتے ہیں لیکن یہ نہیں ظاہر ہوتا کہ کونسی جزوی اشیا خیر ہیں۔ اور جب تک ہمیں اس بات کا علم حاصل نہ ہو ہم ایسا کوئی اصول نہیں دریافت کر سکتے جس سے کسی منفرد و مثال صحیح طریقِ عمل دریافت کر سکیں۔ اگر ہم سجوک کے ساتھ (جو اس بیان کی تائید میں خود کانٹ سے بہت سی باتیں نقل کر سکتا ہے) اس سلسلے میں 'خیر' کو 'سعادت' کے مساوی قرار دیتے اور اپنے قانون کا منشا یہ سمجھتے کہ 'عالم گیر لذت میں ترقی دے اور اس کو مساوی طور پر تقسیم کر' تو ظاہر ہے کہ ہم اولیاتی صوری قانون سے متجاوز ہو جاتے۔ اور اس کے لیے ہمیں تجربے سے استصواب کرنا پڑتا (جس کو کانٹ حکمِ اطلاقی سے خارج کرنا چاہتا تھا)۔ یہ حکم کہ سعادت کو ترقی دینا چاہیے، بے شبہ ایک اعتبار سے اولیاتی ہے لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ تجربے سے جو کچھ علم حاصل ہو اس کی سرے سے اس حکم میں کوئی ضرورت ہی نہیں ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ ۔ اصرار کرنے سے ہمارا مقصد پورا ہو جاتا ہے کہ اخلاقیات کے بدیہی اولیات اور ان پر جو استنتاجات مبنی ہیں ان میں بھی اتنی ہی صحت ہے جتنی کہ ہماری فکر کے دوسرے اجزا میں ہے۔

۱؎ یہ ذہن نشین رہے کہ میں اعلیٰ ترین اخلاقی قانون کے عناصر سے بحث کر رہا ہوں نہ کہ مقصد کے عناصر سے۔ خود غایت میں ذاتی طور پر غیر متوافق عناصر داخل نہ ہونے چاہئیں لیکن خاص حالات میں عناصرِ مقصد اکثر غیر متوافق ہوتے ہیں لیکن قانونِ اخلاق یہ کہتا ہے کہ اس صورت میں اس خیر کو ترقی دینی چاہیے جس کی ذاتی قدر سب سے زیادہ ہو، حتیٰ کہ یہ بھی ہو سکتا ہے، بلکہ بظاہر ایسا ہوتا ہے کہ خیرِ مطلق میں ایسے عناصر داخل ہوں جن سے ایک ہی شخص استفادہ نہیں کر سکتا۔

خود کانٹ تسلیم کرتا ہے کہ تصورِ سعادت کا مبداء خود بھی تجربی ہے[۱]۔ سعادت پر یہ حکم لگانے سے پہلے کہ وہ خیر ہے ہمیں تجربے سے معلوم ہونا چاہیے کہ سعادت کیا چیز ہے۔ زیادہ واضح الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ تجربے کو یہ ثابت کرنا چاہیے کہ کون سے جزوی خیور سعادت پر مشتمل ہیں یا ان خیور کو حاصل کرنے کے کیا ذرایع ہیں۔ خیال کیا جائے گا کہ کانٹ قانونِ اخلاق کے لیے اس دعوے سے مواد حاصل کر سکتا تھا کہ انسان کا حقیقی خیر صرف اخلاق ہے۔ یہ ایسا تصور ہے کہ اس کی اصل خالص اولیاتی سمجھی جا سکتی ہے۔ اور ہمیں اس بات پر غور کرتے ہوئے کہ کون سے افعال عالمگیر اخلاق کی ترقی کا باعث ہوں گے یہ دریافت کرنا چاہیے کہ کون سے جزوی اعمال صائب ہیں۔ لیکن پھر بھی اگر غایت کا تصور ایک اعتبار سے اولیاتی ہے تو اس کے وسایل کی رہنمائی کے لیے تجربہ درکار ہے۔ لیکن کانٹ قدریت (Libertarianism) میں مبالغہ کر کے جس کی بنا پر وہ یہ حکم لگانے پر مجبور رہوا تھا کہ جو فعل دوسرے کے اثر سے وقوع میں آئے وہ حقیقی معنوں میں آزاد نہیں ہے اور اس لیے اخلاقی قدر سے مُعرا ہے، اس قابل نہ رہا کہ اس مسئلے کا حل دریافت کرے[۲]۔ بنا بر آں اس نے یہ دعویٰ کیا کہ ایک انسان کے حق میں یہ ناممکن ہے کہ دوسرے کے اخلاقی خیر کو اپنا مقصد قرار دے۔ پس اگر فضیلت ہی بجائے خود غایت ہے تو ایک انسان کو چاہیے کہ اپنی فضیلت کو غایت قرار دے۔ اگر کسی انسان سے یہ کہا جائے کہ وہ اپنی ذاتی فضیلت کو غایت سمجھے تو اس سے یہ نتیجہ ظاہر ہو گا کہ وہ کونسا عمل اختیار کرے تا وقتیکہ اس کو یہ نہ معلوم ہو کہ کون سے اعمال فضیلت بخش ہیں۔ اور اس کی نسبت یہ ضابطہ کہ جو کچھ اس کے حق میں صائب ہے وہی دوسروں کے حق میں بھی صائب ہے اس کو کوئی آگاہی نہیں بخش سکتا۔ ان حالات میں کانٹ نے

---

[۱] جن جن عناصر کو تصورِ سعادت سے تعلق ہے وہ بالکلیہ تجربی ہیں۔ یعنے ان کا تجربے سے حاصل ہونا لازمی ہے۔ (Grundlegung sur Met de Sittan) § ۳ یہ ترجمہ ایبٹ نے کانٹ کے نظریۂ اخلاقیات میں کیا ہے طبع چہارم ۱۸۸۹ء صفحہ ۳۵)۔

[۲] (Metaph. Anfangsgrinded. Tugendehre Einleitiug) § ۴ و مابعد (ایبٹ (Abbot) صفحہ ۲۹۶)۔ لیکن اس میں دوسروں کے اخلاقی بہبود کے لیے ایک سلبی فرض کا اعتراف شامل ہے (جو متوافق نہیں ہے) یعنے یہ کہ ترغیبات نہ پیدا کیے جائیں ((Abbot) صفحہ ۳۰۲)۔

قانونِ اخلاق کی مجرد شکل سے جزوی اعمال کے صائب یا غیر صائب ہونے کا نتیجہ اخذ کرنے کی کوشش کس طرح کی ؟

یہ دعویٰ تو نہیں کیا جا سکتا کہ کانٹ اپنے اصولِ مسلمہ (dictum) ، سے واضح اور متوافق معنیٰ پیدا کرتا ہے۔ بعض دفعہ ایک غیر اخلاقی مسلک کو عام طور پر اختیار کرنے کے ارادے کی نامعقولیت محض اس حقیقت پر منحصر ہوتی ہے کہ اس ارادے سے جو معاشری نتایج برآمد ہوں گے وہ ایسے ہوں گے جن کو کوئی عاقل انسان خیر نہ سمجھے گا۔ ہم عہد شکنی کے عالمگیر رواج کا ارادہ اس لیے نہیں کر سکتے کہ اس صورت میں معاہدہ کرنا ہی متروک ہو جائے گا۔ اور بعض مواقع پر اس قسم کے ارادے کی غیر معقولیت سعادت بخش معاشری اثرات کے خلاف واقع ہوتی ہے۔ کانٹ جب یہ کہتا ہے کہ ہم اپنی اخلاقی قوتوں کی عدم ترقی کا ارادہ معقولیت کے ساتھ نہیں کر سکتے تو یہ امر اور واضح ہو جاتا ہے کہ اس مسلک کی نامعقولیت اس سادہ حقیقت پر مبنی ہے کہ ایک معقول انسان اُن کی عدم ترقی کو غیر مستحسن اور ترقی کو مستحسن قرار دیتا ہے[1]۔ اس نوبت پر نتایج سے

---

[1] 'ایک تیسرا انسان' [پہلی دو مثالیں خودکشی اور عہد شکنی کی ہیں] 'اپنے اندر ایک ایسی قوت پاتا ہے جو کسی قدر تہذیب و شائستگی کی مدد سے اس کو کئی حیثیتوں سے ایک مفید انسان بنا دے۔ لیکن وہ اپنے آپ کو راحت و آرام میں پاتا ہے اور سعادت سے لطف اندوز ہونے کو ترجیح دیتا ہے بجائے اس کے کہ اپنی راحت پسند فطری صلاحیتوں کو ترقی و تقویت پہنچانے میں مشقت برداشت کرے۔ لیکن وہ سوال کرتا ہے کہ آیا اپنی فطری صلاحیتوں سے تغافل برتنے کے متعلق اس کا اصول اس کے میلانات لذت پرستی سے متوافق ہونے کے علاوہ، فرض سے بھی متوافق ہے یا نہیں پس وہ جانتا ہے کہ ایک نظامِ فطرت واقعی ایک عام قانون کی صورت میں قایم ہے۔ اگرچہ لوگ (بحر جنوبی کے جزائر میں رہنے والوں کی طرح) اپنی قوتوں اور صلاحیتوں کو زنگ آلود کر دیتے ہیں، اور اپنی زندگی کو آسودگی، تن آسانی، نشاط پسندی اور افزائش نسل بالفاظ دیگر عیش و نشاط کے لیے وقف کر دیتے ہیں لیکن وہ یہ ارادہ نہیں کر سکتا کہ یہ فطرت کا ایک عام قانون بن جائے یا ہمارے اندر ایک فطری جبلت کی حیثیت سے جڑ پکڑے۔ کیونکہ ایک انسان ہونے کی حیثیت سے وہ لازماً ارادہ کرتا ہے کہ اس کے ملکات ترقی پائیں، کیونکہ وہ اس کی خدمت کرتے ہیں، اور اس کو تمام ممکنہ اغراض و مقاصد کے لیے عطا کیے گئے ہیں'۔ (Grundlegung) (ر ۴۔ ایبٹ، صفحہ ۴۸)

استصواب کرنے کا حال جو محض تجربے سے دریافت ہو سکتا ہے مشکل ہی سے پوشیدہ رہ سکتا ہے۔ اولیاتی حکم محض غایت کی اچھائی یا برائی سے وابستہ ہے۔ لیکن کانٹ تجربے سے استصواب کرنے کی ضرورت پر پردہ ڈال رکھنے میں پوری طرح کامیاب رہا۔ کیونکہ وہ بعض مثالوں میں جن کو اس نے بڑی احتیاط سے منتخب کیا تھا یہ ثابت کرنے میں کامیاب ہو گیا کہ اگر مقررہ قانون کو الٹ دیا جائے تو مقررہ قانون کے معکوس میں داخلی تناقض پیدا ہو جاتا ہے[۱]۔ ہم عقل کی رو سے یہ نہیں پسند کر سکتے کہ لوگ عہد شکنی کے مرتکب ہوں۔ اس لیے کہ اس صورت میں کوئی معاہدہ ہی نہ کیا جائے گا۔ اور ہم عقلی طور پر کسی ایسے کام کا ارادہ نہیں کر سکتے جس سے اسی قانون پر قایم رہنا ناممکن ہو جائے جس کا ہم ارادہ کر رہے ہیں۔ ایک ایسے معاشرے میں جس میں مواعید کا کوئی نام تک نہ جانے عالم گیر وعدہ خلافی کے مجوزہ قانون کی پابندی ناممکن ہوگی۔ کیونکہ اگر عہد ہی نہیں کیا جاتا تو عہد شکنی بے معنیٰ ہے۔ یہاں بھی ظاہر ہے کہ کانٹ فطرت انسانی کے تجربے ہی میں سہارا ڈھونڈھتا ہے تاکہ وہی بتائے کہ اس کے عمل کے نتایج کیا ہوں گے۔ لیکن اس کے باوجود وہ دعویٰ کر سکتا تھا کہ اگر اتنا سا تجربہ بھی فرض کر لیا جائے تو تناقض بالکل بدیہی ہو جاتا ہے۔ اس کے باوجود یہ ثابت کرنا آسان ہے کہ اس مفہوم میں تناقض کا فقدان کردار کا ایک نہایت غیر عقلی معیار ہے۔ خود کانٹ بھی اس بات کا قایل نظر آتا ہے کہ اس ارادے میں کوئی داخلی تناقض نہیں ہے کہ تمام انسان اپنی اخلاقی قوتوں کو ترقی دینے سے باز رہیں۔ اور نہ اس میں کوئی داخلی تناقض ہے کہ عالمگیر تباہ حالی یا کم سے کم انتہا درجے کی تباہ حالی کو جو نسل انسانی کی مسلسل بقا سے متوافق ہو ہمارا قانون عمل قرار دیا جائے۔ بعض قنوطیہ کی رو سے یہی وہ غایت ہے جو حقیقت میں ہماری معلومہ دنیا میں

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ — میں ان اعتراض سے چشم پوشی کر جاؤں گا کہ (۱) اور مقامات میں کانٹ نے ترقی ملکات کو خیر غائی قرار نہیں دیا ہے کیونکہ خیور غائی صرف فضیلت اور سعادت ہیں۔ (۲) اور یہ کہ کانٹ مقصدیتی مفروضات پر تکیہ کرتا ہے جس کا وہ مستحق نہیں ہے۔ اس کو یہ فرض کرنے کا کوئی حق نہیں ہے (اس کے اپنے نقطۂ نظر کی رو سے) کہ ہمارے ملکات اور ہماری قوتیں ہر مقصد کے لیے عطا کیے گئے ہیں۔

[۱] یہ سچ ہے کہ منتخب مثالوں میں تناقض حقیقت میں داخلی نہیں ہے۔ معاشرۂ انسانی کی ساخت ہی ایسی ہوئی ہے کہ مجوزہ قانون ناقابل عمل ہو جاتا ہے۔

میں متحقق ہوتی ہے۔

نیز جس طرح ہم بہت سے افعال کو جو تناقض سے مُعرا ہوں غیر صائب قرار دیتے ہیں اسی طرح بہت سی اشیا ایسی بھی ہیں جن کو ہم اس قسم کے تناقض کے باوجود صائب سمجھتے ہیں۔ کانٹ کہتا ہے کہ ہم عقل کی رو سے عالم گیر عہد شکنی کا ارادہ نہیں کر سکتے کیونکہ اگر اس قانون کو عالم گیر بنا دیا جائے تو اس سے ایسے حالات صورت پذیر ہوں گے جن میں قانون کہ معاہدوں کو توڑ دو، کارگر نہ ہو سکے گا۔ ہمیں ہرگز خودکشی نہ کرنی چاہیے۔ کیونکہ اگر ہر شخص خودکشی کا مرتکب ہونے لگے تو دنیا بہت جلد نوعِ انسان سے خالی ہو جائے گی۔ اور خودکشی کی فضیلت پر عمل درآمد کرنے والا کوئی نہ ہوگا۔ بنا بر آں سوال یہ ہو سکتا ہے کہ کیا ہم اس بات سے انکار کر دیں کہ انسان دوستی ایک فرض ہے۔ کیونکہ مناسب حد تک انسان دوستی کے عالم گیر رواج سے ایسی صورت حال پیدا ہو جائے گی جس میں کوئی ایسا مفلس ہی باقی نہ رہے گا کہ اس کے ساتھ فیاضی کی جائے؟ کیا ہم ایک صلح ساز کے لیے دعا کرنے سے اس بنا پر انکار کر دیں کہ اگر ہر شخص کی سرشت اس کی سی ہو جائے تو دنیا میں تصفیہ کرنے کے قابل کوئی جھگڑا ہی باقی نہ رہے گا؟ اور پھر یہ تبادل جو پیش کیا گیا ہے کس قدر غیر معقول ہے یعنے یہ کہ یا تو عام خودکشی اور دروغ گوئی کا ارادہ کیا جائے، یا ان کے رواج کو ہر حالت میں ممنوع قرار دیا جائے! اسی طرح ہم بجا طور پر حکم لگا سکتے ہیں کہ کانٹ کی عزوبت (Celibacy) بھی ایک جرم تھی۔ کیونکہ اگر عزوبت کو عام طور پر رواج دیا جائے تو نوعِ انسان بہت جلد فنا ہو جائے گی۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ عزوبت کو اختیار کرنے والا ہی کوئی باقی نہ رہے گا۔

یہ سچ ہے کہ کسی مجوزہ قانونِ اخلاق میں (کانٹ کے مفہوم کے مطابق) داخلی تناقض کے پیدا ہونے سے ثابت ہوتا ہے کہ ہم اب تک کردار کے اصولِ غائی کو سمجھ نہیں سکے۔ بے شبہ ہم اس قسم کے قانون کو کہ مفلسوں کے ساتھ فیاضی اور سخاوت کیا کرو، اس طرح عالمگیر بنا سکتے ہیں کہ اس کو مشروط کر دیں یعنے جب تک لوگ مفلس رہیں ان کی مدد کرو۔ اسی طرح ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جب تک انسان زندہ ہیں ان کو خودکشی کا موقع دو۔ تاہم اس حقیقت کے اعتبار سے کہ جب تک خاص

حالات برقرار رہیں یہ قانون قابل عمل ہوسکتا ہے، یہ ثابت ہوتا ہے کہ تاحال ہماری رسائی ایک غائی اصول تک نہیں ہوسکی۔ ممکن ہے کہ اس قانون پر کہ جود وسخا سے غریبوں کی پرورش کیا کرو، کاربند ہونے کا عام طور پر ارادہ کیا جائے۔ لیکن عالم گیر قانون پر موزونیت کا معیار عاید کرنے سے کانٹ کا مقصد یہ ہے کہ خارجی کردار کی تفصیلات کے لیے ایک رہ نما تجویز کیا جائے نہ کہ محض خصائل اور ارادوں کے لیے۔ اور اس قسم کی تعیمات سے اس مقصد کی تکمیل نہیں ہوتی۔ بلکہ اس مثال میں بھی دراصل نوعِ انسان کی جسمانی ترکیب کا حوالہ دیا گیا ہے جس کا علم ہمیں محض تجربے سے ہوتا ہے۔ ہم سخاوت کا مفہوم ان الفاظ میں ادا کرسکتے ہیں کہ وہ فائدہ رسانی، کا ایک شوق ہے، لیکن داخلی تناقض کے فقدان کی وجہ سے یہ نہیں معلوم ہوسکتا کہ افادے کا کیا مطلب ہے۔ اس کے علاوہ، جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے، باوجودیکہ ایک غائی اصول اخلاق کو داخلی تناقض سے مُعرا ہونا چاہیے، اس امر سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ بہت سے غیر اخلاقی اصول ایسے بھی ہیں جن کو بغیر کسی تناقض کے عام اصول قرار دیا جاسکتا ہے۔ کائنات اور انسانی فطرت کی ترکیب انسانی ملکات کی عدم ترقی سے اسی قدر متوافق ہیں جس قدر کہ ان کی ترقی سے۔ اور اگر یہ معیار عالمگیر نہیں ہے تو ہم کیونکر جانیں کہ اس کا استعمال کس وقت جائز ہے اور کس وقت نہیں؟

واقعہ یہ ہے کہ کانٹ بظاہر لفظ 'اطلاقی' (Categonical) کے دو متمایز معنوں میں خلط مبحث کرتا ہے۔ اس کے اس قاعدے کا کہ اخلاق کے ہر قانون کا اصل جوہر یہ ہے کہ وہ اطلاقی ہو، یہ منشاء ہے کہ اس میں کسی استثناء کی گنجائش نہ ہو، جس کی ضرورت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب کہ ایک فرد کا موضوعی میلان اس قانون کے مقررہ طریقے پر عمل کرنے کا نہ ہو۔ ہمیں یہ نہ کہنا چاہیے کہ میں عام طور پر پرہیزگاری یا صداقت شعاری کو صائب سمجھتا ہوں، لیکن پرہیزگاری اور صداقت شعاری یا کسی اور چیز سے میرے دل میں اتنی نفرت ہے کہ میں اپنے آپ کو اس سے مستثنیٰ سمجھنے پر مجبور رہوں۔ اس طرز گفتگو سے بے شبہ قانونِ اخلاق کی ماہیت ہی سرے سے بدل جاتی ہے۔

قانون اخلاق کی لازمی خصوصیت یہ ہے کہ جو کچھ میرے حق میں صائب ہے اس کو مساوی حالات میں ہر دوسرے انسان کے حق میں بھی صائب ہونا چاہیے، لیکن کانٹ[لہ]

[لہ] میں نے ذیل کے باب 'شغل' (جلد دوم باب ۲) میں یہ استدلال کیا ہے کہ ہم اس اصول پر صرف اس طرح سے

جب کسی قانون کی محض غیر مشروطیت کو اس کی معقولیت کا معیارِ مطلق قرار دینے میں کوشاں ہے تو اس کو فرض کرنا پڑے گا کہ کسی حکم کی اطلاقی خصوصیت ایک ایسے استثنا کے امکان کو خارج کر دیتی ہے جو محض فرد کی موضوعی بے رغبتی پر نہیں بلکہ اس مثال کی ماہیت پر بھی مبنی ہو۔ وہ اتنا نہیں سمجھتا کہ یہ قانون کہ "بجز فلاں فلاں حالات کے اس پر عمل کر" اسی قدر "اطلاقی" اور "غیر مشروط" ہے جتنا یہ قانون کہ "ہر حالت میں اس پر عمل کر" جب تک کہ تسلیم کیا جائے کہ مستثنیات بھی اپنے استعمال میں عام ہیں اور معقولیت و فطرتِ اشیاء پر اسی طرح مبنی ہیں۔ حقیقت میں کانٹ نے ایک اخلاقی قانون میں مستثنیٰ کے شمول کو ایک اخلاقی قانون کے استثناء کے ساتھ مخلوط کر دیا ہے۔ وہ اس بات کو تسلیم نہیں کرتا کہ ایک قانون مع مستثنیٰ اور نحوی اعتبار سے قانونِ مطلق کا فرق اکثر زبانی معلوم ہوتا ہے۔ یہ حکم کہ "قتل مت کر" مستثنیات کا متحمل نہیں ہو سکتا کیونکہ "قتل" کے معنے "بجز خاص حالات کے خون کرنے یا مار ڈالنے" کے ہیں۔ یہ قانون کہ "تجھے کسی کی جان نہ لینی چاہیے" مستثنیات کا حامل ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اس قانون کا کہ "جھوٹ مت کہہ" مساوی طور پر "اطلاقی" ہونا ثابت کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ اس مسئلے کی تائید میں کہ جائز عدم صداقت کذب نہیں ہے ایک واضح دستور موجود ہوتا، جیسا کہ اس مسئلے کی تائید میں ہے کہ بعض خاص حالات میں قتل کا حادثہ خونِ ناحق نہیں کہلاتا۔ ہم بعض دفعہ ایک اخلاقی قانون کو اس کے مستثنیٰ کے ساتھ ایک عام حکم کی صورت میں پیش کرنے پر مجبور ہوتے ہیں، محض اس وجہ سے کہ وہ قانون جن حالات پر منطبق ہونے کے قابل نہیں ہوتا ان کی تعداد ان تمام مثالوں کی مجموعی تعداد کے مقابلے میں بہت کم اور زیادہ سہولت بخش ہے جن پر اس کا انطباق ہوتا ہے۔ اور یہ صاف ظاہر ہے کہ ہر قانون خواہ وہ کتنا ہی عام کیوں نہ ہو ایک ہی نوعیت کے ان حالات پر دلالت کرتا ہے جن میں اس کا استعمال ممکن ہے۔ حرام کاری سے باز رہنے کا فرض صرف انھیں دو اشخاص کے تعلق پر عائد ہوتا ہے جن میں سے کم از کم ایک

بقیۂ حاشیہ صفحۂ گزشتہ۔ سے قایم رہ سکتے ہیں کہ "حالات و واقعات" میں اس انسان کی صورت و خصلت کو بھی شامل کر لیا جائے (جو اس چیز پر عمل کرنے کے عدم اشتیاق سے مختلف ہو جس کو اس کا فرض ثابت کیا جا چکا ہے)۔

جائز زوج یا زوجہ رکھتا ہو۔ اور یہ ظاہر ہے کہ لفظ "جائز" نہایت پیچیدہ اجتماعی تنظیمات کی ایک بڑی تعداد کو فرض کرتا ہے، جس کی نسبت کسی صورت میں بھی عالم گیر اتفاق رائے نہیں ہے۔ اور جس کو کانٹ کے نہایت جوشیلے متبعین بھی کسی اولیاتی اصول پر متعین کرنے کی جرأت نہ کریں گے۔ بنا برآں ہمیں اس صورت میں یا تو اس بات کا قائل ہونا چاہیے کہ ممکن ہے حکمن قانون بھی حقیقت میں ایک شرط پر دلالت کرتا ہے جس کا موجود ہونا ہی اس کے قابل عمل ہونے کی دلیل ہے، یا یہ کہ ہر قانونِ اخلاق تمام مستثنیات کو خارج کر دیتا ہے، بشرطیکہ تم اس کو کافی عام اور کافی داخلی صورت میں پیش کرو۔ "قتل مت کر" کی بھی مستثنیات ہیں۔ لیکن اس کی کوئی استثنائی مثال نہیں ہے کہ تجھ کو چاہیئے کہ اپنی ذات کی طرح اپنے پڑوسی سے بھی محبت کر" (بشرطیکہ اس کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے)[1]۔ اس کو خواہ کسی طریقے سے بیان کیا جائے لیکن اتنا ضرور واضح ہے کہ ہم مستثنیات کے وجود یا عدم دونوں سے اخلاق کا کوئی معیار نہیں حاصل کر سکتے۔ "قتل مت کر" کی بھی مستثنیات ہیں۔ تاہم (مستثنیات کے احتمال کے باوجود) یہ اخلاق کا ایک اچھا اصول سمجھا جاتا ہے۔ بخلاف اس کے، "تجھ پر لازم ہے کہ اپنے دوست سے محبت اور دشمن سے نفرت کر" ہمیں اعلیٰ ترین اخلاق کے اعتبار سے پسند نہیں آتا باوجود اس کے کہ اخلاقی اعتبار سے وہ اور ایک مسیحی حکم مساوی ہیں۔

کانٹ کی یہ کوشش کہ قانونِ اخلاق کی مجرد صورت سے ایک اخلاقیاتی معیار مستنبط کیا جائے اور بھی عجیب ہے۔ کیونکہ اس نے یہ دعویٰ نہیں کیا (جیسا کہ بعض دفعہ اس کی نسبت خیال کیا جاتا ہے) کہ بجز خالص ادائے فرائض کے اور عقلی غایات کا وجود ہی نہیں ہے۔ اگر اس کی یہ رائے ہوتی بھی تو اس کے حق میں یہ خیال کرنا ناممکن تھا کہ اس نے قانون کی مجرد صورت میں فرض کے تصور کا کوئی مافیہ دریافت کیا ہے[2]۔ اگر کسی

---

[1] ہم کہہ سکتے ہیں کہ اخلاقی قانون کو اس صورت میں ظاہر کیا جا سکتا ہے کہ "ایسا ہو"، نہ اس صورت میں کہ "ایسا کر"۔ کسی قانون کو اس صورت میں ادا کرنے کے امکان کے متعلق یہ سمجھا جائے کہ وہ تصفیہ کرتا ہے کہ آیا اس میں نمایاں اخلاقی خصوصیت ہو سکتی ہے یا نہیں۔ عیسائیت نے اس اصول کو امتیاز بخشا کہ حقیقی قانونِ اخلاق یہ کہتا ہے کہ "نفرت مت کر" نہ کہ "قتل مت کر"
(Leslie Stephen; Science of Ethics 1882. P. 155)

[2] ڈاکٹر لپس (Dr. Lipps; Die ethischen Grundfragen, 1889 p. 159 seq.) نے کانٹ کو

انسان کو اپنا فرض ادا کرنا ہے تو اس پر یہ جاننا بھی لازم ہے کہ وہ فرض کیا ہے۔ اور جب وہ اس فرض کو دریافت کر چکے تو محض اس علم کی بنا پر کہ اس کا حکم اطلاقی ہے اس بات کی شناخت میں مدد نہیں ملتی کہ آخر وہ کیا ہے۔ غرض یہ کہ کسی ایک طریق عمل کے مقابلے میں دوسرے کی معقولیت کو ثابت کرنا ناممکن ہے جب تک کہ یہ نہ تسلیم کر لیا جائے کہ ادائے فرض کے علاوہ کوئی اور چیز بھی عمل کی عقلی غایت ہے یا وہ قیمتی ہے[۱]

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ ۔ اس الزام سے بری کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس کا حکم اطلاقی مافیہ سے مُعرا ہے۔ جس کی تائید میں اس نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ مافیہ ہماری تمام فطری خواہشوں اور میلانوں سے حاصل ہوتا ہے۔ قانون اخلاق صرف یہ بتاتا ہے کہ کس طریقے سے اور کس حد تک ان سے استفادہ کیا جائے۔ مجھے یقین ہے کہ مواد کے متعلق کانٹ کے خیال کی یہ ایک بڑی حد تک توجیہ ہے لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ وہ فطرت انسانی کے تمام میلانات (Aller möglichen menschlichen Zweeke) کو اپنی اپنی حقیقی قوت کے تناسب سے استفادہ کرنے کی اجازت دیتا ہے۔ بجز اس حد تک کے کہ اور میلانات کے پورا کرنے میں مزاحم نہ ہو۔ یہ ایک بدیہی بات ہے کہ ہمیں یہ معلوم کرنے کے لیے تجربے سے استصواب کرنا پڑے گا کہ اسی قسم کے ان میلانات کی اضافی قوت کتنی ہے۔ اور آخر کار وہ ان کی اضافی قیمت کا بہت ہی غیر اطمینان بخش معیار پیش کرتا ہے۔ (ڈاکٹر لیپس کے خیالات کی ترجمانی کی حیثیت سے) اگر ایک پوری جماعت میں افیون کی تدخین کا میلان کافی شدید ہوتا تو کانٹ کا اصولِ عام تدخینِ افیون کو ایک حکم اطلاقی قرار دے دیتا۔

[۱] لوٹزے نے، جو خام لذتیت کو منظور کرنے والوں میں دنیا کا سب سے آخری انسان تھا، بتایا ہے کہ دنیا میں کوئی شے ایسی نہیں ہے جس کی کوئی قدر و قیمت ہو جب تک کہ وہ کسی ایسے وجود میں تھوڑی بہت لذت نہ پیدا کرے جس میں احظاظ و التذاذ کی قابلیت ہو۔ جو شے اس سے مقدم ہو وہ بجز ایک بے طرف حقیقت کے اور کچھ نہیں ہے جس کو صرف بیش از بیش ایک قیمت سے منسوب کیا جا سکتا ہے، اور ایک ایسی لذت کے حوالے سے جو اس سے پیدا ہو (Practical Philosophy Eng. Trans. by Ladd p. 19) ۔ مجھے یقین ہے کہ اس بیان کی مدافعت کی جائے گی کیونکہ (۱) لذت تمام آخری خیر کا ایک عنصر ہے۔ (۲) لوٹزے نے یہ نہیں کہا ہے کہ لذت کو شعور کے دوسرے عناصر سے مجرد کر لینے کے بعد کلیتہً اسی میں قیمت ہے، یا یہ کہ اس کی پیمائش لذت کی مقدار سے ہونی چاہیے۔ لیکن مجھے ایسا

لیکن کانٹ نے یہ ضرور تسلیم کیا ہے کہ عمل کی عقلی غایت ایک وہ ہے جس میں قیمت ہے اور جو اطلاقی اور غیر مشروط نہیں بلکہ اس شرط پر مبنی ہے کہ فرض فضیلت میں مداخلت نہیں کرتا۔ اور دوسری غایت سعادت ہے۔ اس مثال سے بظاہر منطقی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ صحیح معیار کسی عمل کے اس میلان پر مشتمل ہے کہ وہ تمام نوعِ انسان کی سعادت کو اسی حد تک ترقی دے جس حد تک کہ وہ فضیلت کے ساتھ متوافق ہو سکے۔ اس سے معیارِ اخلاق کی ایک قابلِ فہم اور قابلِ عمل صورت حاصل ہوگی جو سطحی طور پر شعورِ اخلاق کے حقیقی احکام کے مطابق ہوگی۔ میں پہلے ہی اس بات کو ثابت کرنے کی کوشش کر چکا ہوں کہ یہ صورت حیاتِ انسانی کی غایت کے متعلق ناکافی بصیرت کا نتیجہ ہے۔ اور اس کے نقائص کی توضیح آگے آئے گی جب ہم ایک اور غلط مفروضے کی طرف رجوع کریں گے تاکہ کانٹ کے حکمِ اطلاقی والے اساسی مسئلے کا قلع قمع کیا جائے۔

۳

معلوم ہوا کہ فرض کی خاطر فرض کو ادا کرنا حقیقت میں خود فرض کے تصور میں مضمر ہے۔ لیکن اس سے یہ نہیں صادق آتا کہ ادائے فرض کی خواہش ہی کو ہمیشہ ایک شخص کے صحیح کردار کا واحد اور مخصوص محرک ہونا چاہیے۔ یا یہ کہ جس کردار کی تحریک قانونِ اخلاق کی تنظیم سے نہ ہو وہ ضرور اخلاقی قیمت سے معرا ہوگا۔ تاہم کانٹ کا مفروضہ کچھ ایسا ہی تھا۔ کانٹ کے نقطہ نظر سے اپنے بیوی بچوں کے ساتھ ایک شخص کی نہایت بے لوث محبت و جاں نثاری، کمال وطن پرستی، اور نہایت

بقیہ حاشیۂ صفحۂ گزشتہ۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا بیان غلط فہمی پر مبنی ہے۔ بخلاف اس کے لوٹزے کا یہ اعتراف حیرت انگیز ہے کہ "لذت پر مضبوطی سے جمے رہنے، یا اس کو دوبارہ حاصل کرنے کی کوشش، اور الم سے محترز رہنے کی مساعی ہی تمام عملی فاعلیت کے سرچشمے ہیں (Microcosmus. Eng Trans, 1. p. 688.)
لیکن یہاں پھر کیفیت لذت میں فرق و امتیاز کے اعتراف سے لذتیت کا رنگ پھیکا پڑ جاتا ہے۔

ویسع انسانی ہمدردی میں اس سے زیادہ اخلاقی قیمت نہیں ہے جتنی کہ نپٹ لالچ اور نپٹ خودغرضی میں ہے۔ جب تک وہ شخص اس حیثیت سے محبت نہ کرے یا اس طرح کا سلوک اختیار نہ کرے کہ گویا وہ محض قانونِ اخلاق کی تحقیق اور شعوری تنظیم کی بنا پر اپنی بیوی، یا وطن، یا نوعِ انسان سے محبت کرتا ہے (کیونکہ اس کا دعویٰ ہے کہ محبت تحکم سے نہیں پیدا ہوتی)، اس کا کردار قیمت سے معرا ہوگا۔ لیکن اس کا غلط ہونا لازم نہیں آتا (کیونکہ جب فرض منع نہ کرے تو ذاتی سعادت کو تقویت پہنچانا جرم نہیں ہے)۔ جو ارادہ برادری کی محبت سے ظہور میں آئے وہ اخلاقی حیثیت سے اس ارادے سے مساوی مرتبے پر ہے جو محبتِ نفس سے ظہور میں آئے۔ اس میں بس اتنی ہی قیمت ہے جتنی کہ ایک حیوان کی فعلیت میں ہے۔ یہ ہے وہ نفرت انگیز اور انسانیت سوز رواقیت جس کی رہنمائی کانٹ کی غایت سے ہوتی ہے۔ شوپنہائر کے الفاظ میں اس نے "تجرید عن المحبت کو خدا بنا دیا ہے"، جو مسیحی اصولِ اخلاق کے بالکل منافی ہے[1] شلر نے کانٹ کے ایک شاگرد کی زبان سے اس مشہور شعر میں اس کی شکایت کی ہے!

میں خوشی سے اپنے دوستوں کی خدمت کرتا ہوں، لیکن
افسوس ہے کہ مجھے اس میں لذت ملتی ہے اس لیے مجھے یہ
خوف ستا رہا ہے کہ میں نیکوکار نہیں ہوں۔

اس کا جواب یوں دیا گیا ہے:

یقیناً اس کی تدبیر صرف یہ ہو سکتی ہے کہ ان سے یکقلم
نفرت کرنے لگو، اور اس کے بعد تم بادلِ ناخواستہ اپنا فرض
ادا کرنے پر مجبور ہو جاؤ گے[2]

یہ بھی نہیں باور کیا جا سکتا کہ کانٹ اس نتیجے کو پوشیدہ رکھنے کا خواہشمند ہے۔ وہ

---

[1] Uclier die Grundlage der Moral § 6. (The Basis of Morality, trans. by A.B. Bullock, 1903, p. 49) (taktlosen moralischen Pedantismus) وہ اس کو احمقانہ علیت نمائی اور قاعدہ پرستی سے تعبیر کرتا ہے

[2] ماخوذ از

کھلم کھلا دعویٰ کرتا ہے کہ ہر خواہش بُری ہے۔ وہ میلانات خود ہی احتیاج کے وسائل ہونے کی حیثیت سے اس قیمتِ مطلقہ سے جس کے لیے ان کی خواہش کی جاتی ہے اس قدر محروم ہیں کہ اس کے برعکس نوعِ انسان کی یہ عام تمنا ہونی چاہیے کہ اُن سے یک لخت بَری رہے[۵۱]۔ ہم کانٹ کی رو سے یہ سوال کر سکتے ہیں کہ سعادت کس چیز پر مشتمل ہے؟ ہم جانتے ہیں کہ سعادت خواہشوں کی تکمیل سے پیدا ہوتی ہے[۵۲] اور یہ ایک مسلمہ بات ہے کہ سعادت عمل کی معقول غایت ہے۔ پس خواہشوں کو مستقل طور پر محض ایک زنجیر پا کس طرح تصور کیا جائے جس کے نہ ہونے سے ایک دانا انسان خوش رہ سکتا ہے؟ یہاں اتنا بتا دینا کافی ہے کہ کانٹ کے اعتقاد اور نوعِ انسان کے نہایت پختہ تیقنات میں کوئی مطابقت نہیں ہے۔ پادری بٹلر کا فلسفہ ”فہمِ عامہ“ شعورِ اخلاق کی نہایت بہتر ترجمانی کرتا ہے۔ کانٹ ضمیر کے مطالبات پر جس شدّ و مد کے ساتھ مُصر ہے اس پر وہ بھی اتنی ہی قوت کے ساتھ اصرار کرتے ہوئے مزید یہ تسلیم کرتا ہے کہ ضمیر ہرگز اجازت نہیں دیتا کہ دوسرے تمام ”جذبات، رغائب یا تاثرات“ کو یک لخت دبا دیا جائے بلکہ اس کا فلسفہ یہ ہے کہ بعض خواہشوں کی ہمت افزائی کرنی چاہیے بعض کو دبا دینا چاہیے بعض میں اعتدال پیدا کرنا چاہیے یا ان کو اپنے قابو میں رکھنا چاہیے۔ اور پھر ان تمام کو خیر طلبی اور محبتِ نفس کے تابع کر دینا چاہیے۔ کیونکہ یہ دونوں عظیم الشان عقلی ہیجانات ہمارے اور ہماری برادری کے حق میں مفید ہیں[۵۳]۔ اس تعلیم میں بٹلر تو ارسطو کے اصول کو ہی تقویت پہنچا رہا ہے جو (اگرچہ اس کے خیالات نے کئی پلٹے کھائے ہیں) اس حقیقت کے اعتراف کی بدولت فلاطون سے بھی آگے نکل گیا ہے کہ خواہش انسانی فطرت کا اتنا ہی لازمی عنصر ہے جتنا کہ خود عقل؛ اور یہ کہ اعلیٰ ترین فضائل اور بدترین رذائل کا خام مواد گویا ایک ہی ہے یا اگر فطری ہیجانات عقل کے پیش نہادہ غایت کے مطابق ہوں تو خیر ہیں ورنہ شر[۵۴]۔ اگر اس بات کو کالاً فرض

---

۵۱ Grundlegung کو۲ (Abbot ص ۴۶)

۵۲ بشمول خواہش لذت۔

۵۳ میں اس کو اس مسئلے کی بالکل جامع توضیح نہیں سمجھتا، جب تک کہ فیاضی اور حبِ نفس کے تصور کو ایک غیر لذتی مفہوم میں نہ سمجھ لیا جائے۔

۵۴ دیکھو آئندہ صفحہ ۱۵۲ و مابعد۔

کیا جائے کہ ایک کام فرض کے خالص احساس سے انجام پا سکتا ہے یعنے اُس خواہش سے جو مطلقاً اس ایقان کی پیدا شدہ ہو کہ ایک خاص طریق عمل بجائے خود صائب یا معقول ہے تو یہ ایک نیک انسان کے محرکات کی کافی تحلیل نہیں ہو سکتی۔ ایک نیک انسان اکثر صورتوں میں اسی چیز پر عمل کرتا ہے جس کی طرف وہ کسی قدر مائل ہوتا ہے قطع نظر اس لحاظ کے کہ وہ اس کے فرض میں داخل ہے۔ وہ بیوی بچوں کی خاطر اس لیے محنت کرتا ہے کہ ان کو وہ چاہتا ہے۔ وہ سچ بولتا ہے اس لیے کہ جھوٹ سے اس کو طبعاً نفرت ہے۔ وہ مصیبت زدہ لوگوں کی امداد اس لیے کرتا ہے کہ وہ دوسروں کی تکلیف کو نہیں دیکھ سکتا۔ ان متعدد ہیجانات میں سے جو اس کے ارادے کو وقت بوقت بے چین کرتے رہتے ہیں ایک صحیح ہیجان کا انتخاب کرنا، اور جب وہ ارادہ علی الاطلاق یا اضافی حیثیت سے بہت کم زور ہو تو اس کو تقویت پہنچانا ہی ایک ایسی چیز ہے جس میں اس کا احساس فرض، ظہور میں آتا ہے[1] حیاتِ اخلاق میں شاید بہت کم موقعوں پر، جب کہ فرض ایک عظیم الشان ایثار یا ایک نہایت شدید رغبت کی مزاحمت کا مطالبہ کرے ایسا ہوتا ہوگا کہ احساس فرض، شعور میں گنتی محرک کا کام دے۔ بے شبہ یہ نہایت احسن ہے کہ احساس فرض ہمیشہ شعور کے پس منظر یا اہل نفسیات کی اصطلاح میں "حاشیۂ شعور" میں موجود ہو[2] اور عقل گویا ہمارے تمام افعال میں، خواہ وہ فطری ہیجانات کی گنتی ہی شدید رغبتوں کا نتیجہ کیوں نہ ہوں، اتحاد قائم کرنے والی قوت ہو، نیز ہمیشہ اس بات کے لیے تیار رہے کہ جب ان میں اور مطالبۂ فرض میں اختلاف پیدا ہونے کا خوف ہو تو ان میں کے سب سے شریفانہ اور فیاضانہ افعال کو بھی روک دے لیکن جب صورتِ حال یہ نہ ہو، بلکہ ایک مخصوص فعل یا حیاتِ انسانی کے عام میلانات اور روش میں بنفس قانونِ اخلاق کی شعوری یا بالارادہ تنظیم سب سے اعلیٰ اور سب سے فائق مرتبے پر پہنچ گئی ہو، تو ہم اصل میں اس انسان کے

---

[1] ڈاکٹر مارٹینو (Dr. Martineau) کی اخلاقیات کو یہ شرف حاصل ہے کہ اس نے اس تصور کو ترقی دی ہے۔ لیکن جب وہ اس بات سے انکار کرتا ہے تو مبالغے سے کام لیتا ہے کہ محبت فرض، یا جو صائب اور معقول ہو اس پر عمل کرنے کی خواہش کبھی ذریعۂ عمل ہو سکتی ہے (Types of Ethical Theory) (طبع سوم، دوسری جلد ص ۲۷۹ و مابعد)۔ [2] دیکھو جیمس کی نفسیات، پہلی جلد ص $\frac{۲۵۸}{۲۶۱}$ ما قبلہ و مابعد وغیرہ۔

عمل یا مسرت کو اخلاقی قیمت سے یک لخت مُعرا نہیں سمجھتے۔ ہو سکتا ہے کہ ہم اس کے ناقص حاسۂ اخلاق کو ایک اخلاقی نقص یا معذوری قرار دیں۔ لیکن ہم اس کی نسبت یہ نہیں خیال کرتے کہ وہ لذت کا ایک خود غرض طالب ہے۔ ایسا کہنا ایک شدید نفسیاتی غلطی پر مشتمل ہوگا کہ ہر وہ شخص جو اپنے بیوی بچوں، یا پیشے کے جوش محبت میں خوب جفاکشی کرتا ہے اور نفس پروری کی رغبتوں سے محترز رہتا ہے وہ مجرد قانون اخلاق کی خالص تعظیم سے متحرک ہو چکا ہے۔ اور یہ کہنا اخلاقی تحریف پر مشتمل ہوگا (جس کی تصدیق اسی طریقے سے ہو جو ایک اخلاقی واقعے کی تصدیق کے لیے اختیار کیا جاتا ہے، یعنے شعور کی شہادت سے) کہ اس قسم کا کردار اخلاقی اعتبار سے بے قیمت ہے۔[1] اگر ایسا کیا جائے تو نہ صرف ایک اوسط درجے کے مہذب انسان کی عام نیک کرداری سے اور بچوں اور وحشیوں کے زیادہ ابتدائی اخلاق سے بھی اخلاقی قیمت کا انکار کیا جائے گا۔ (کیونکہ بچوں اور وحشیوں کی نسبت یہ کہنا دشوار ہے کہ ان میں قانونِ اخلاق یا ایک مجرد 'فرض' کا تصور پیدا ہو چکا ہو گا)۔ بلکہ خیر طلب لیکن بے خطر فہ اور نامکمل سیرتوں کے شریف ترین افعال کو بھی اخلاقی قیمت سے عاری سمجھا جائے گا۔

کانٹ کی اخلاقیاتی لغزش کے سرچشمے کو اس کی ناقص نفسیات میں تلاش کرنا چاہیے۔ اس نے بھی بالکل ہابس یا لاک کی طرح فرض کر لیا تھا کہ بجز ایک خاص مثال کے تمام افعال کا محرک لذت ہے۔ اس نے فرض کر لیا کہ عقل میں اتنی قدرت ہے کہ اپنے اختیار سے انسان کے ارادے میں دخیل ہو اور اس کو براہِ راست متاثر کرے۔ وہ اس طرح کہ ایک فعل کو وقوع میں لانے اور دوسرے کو وقوع سے باز رکھنے کے لیے اس پر ایک اطلاقی حکم عاید کیا جائے۔ لیکن جب اور جس حد تک انسان اس نوعیت کی تاکیدوں کی خلص تعظیم سے متاثر ہوتا رہا ہے تب تک اس کا ارادہ ہمیشہ لذت اور الم کے زیرِ اثر رہا۔ کانٹ نے

[1] یہ کہنا شاید کانٹ کے اصول سے متوافق ہو گا کہ اس کی ہیں کسی قدر اخلاقی قیمت ہے۔ کیونکہ اس میں قانونِ اخلاق کا ایک حد تک لحاظ کیا جاتا ہے لیکن اس توضیح سے حقایق کا اظہار نہیں ہوتا۔ ممکن ہے کہ وہ شخص قانونِ اخلاق پر اس حیثیت سے غور نہ کر رہا ہو (میں نے ذیل میں تشریح کی ہے کہ ممکن ہے کہ وہ اس کے باوجود تسلیم کرے کہ بیوی بچوں کی محبت میں ذاتی خیر ہے)۔ تاہم اس بات کو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ بے لوث انست اس فعل کو بذاتِ خود اخلاقی قیمت سے منسوب کرتی ہے۔

اس حکم اطلاقی (Categorical imperative) کو مداخلت کا جو اختیار دیا ہے اس کے قطع نظر وہ ایک نفسیاتی لذتی تھا۔ اس کے علاوہ اس نے یہ بھی فرض کر لیا تھا کہ جو فعل ذاتی غرض سے معین ہو وہ کلیتہً 'فطری' ہے۔ اور ایک احصاء کرنے والے جویائے لذت کے محرکات نوعیت میں ایک وحشی انسان بلکہ ایک حیوان کے خالص حیوانی ہیجانات کے برابر ہیں۔ اگر وہ حیوانات کے کردار (behaviour) کی توجیہ کرتا تو اس طرح کرتا کہ تلاشِ لذت ہی اُس کا باعث ہوتی ہے۔ اس نے اعلیٰ پائے کی تجارید اور اعلیٰ درجے کی ذہنی اور اخلاقی ترقی کو جو 'زیادہ سے زیادہ لذت' یا 'سعادتِ عمومی' کے سے مقصودِ غائی کی ارادی طلب و جستجو کے حق میں مضر ہے تسلیم نہیں کیا۔ ظاہر ہے کہ تمام خواہشوں کو لذت کی خواہش اور لذت کی خواہش کو محض ایک 'فطری' چیز قرار دینے کی بنا پر وہ مختلف قسم کی لذتوں کی اخلاقی قیمت میں امتیاز کرنے سے قاصر رہا۔ خیر طلبی اور بدخواہی لذت طلبی کی محض مختلف صورتیں ہیں۔ ہم نے جس نقطۂ نظر کو اختیار کیا ہے اس کی رو سے اعتراف کیا جا سکتا ہے کہ خواہش کی لذت خواہش کی چیزوں کی ماہیت پر منحصر ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں، بلکہ حقیقت میں شعورِ اخلاق یہی حکم لگاتا ہے کہ کسی منفرد انسان کے ذاتی مفاد کے اختصاص کے مقابلے میں خاندان یا قبیلے کی کامل الفت زیادہ اعلیٰ اور زیادہ شریف محرکِ عمل ہے۔ علم کی محبت شہوت پرستی سے بہتر ہے۔ ظلم یا ناانصافی پر غصے کا اظہار کرنا حسد کی بنا پر اظہار غضب کرنے سے بہتر ہے اس لیے ہم انسان کے افعال کو اخلاقی قیمت سے منسوب کر سکتے ہیں لیکن اس کا تناسب ان اشیا کی خواہش کے مطابق ہوگا جن پر عقل بجائے خود خیر ہونے کا حکم لگاتی ہے اگرچہ وہ شعوری طور پر ان کا اس وجہ سے جویا نہ ہو کہ عقل ان اشیا پر خیر ہونے کا، یا جس کا امکان اور کم ہے ان افعال پر صائب ہونے کا حکم لگاتی ہے قطع نظر ان کے اس میلان کے کہ خواہش اشیا کی تکمیل ہو۔ شعورِ اخلاق میں جس تناسب سے ترقی ہوتی ہے یا بہرکیف جس تناسب سے ایک شخص کی ذہنی ترقی اس کے اخلاق کو شاعر بالذات اور تاملی بننے کی اجازت دیتی ہے اسی مناسبت سے وہ مطلوبہ اشیاء کی ذاتی قیمت کا ترقی پذیر توضیح و تجرید کے ساتھ اعتراف کرتی جاتی ہے۔ اور یہ اعتراف سابقہ خواہشوں کے مقابلے میں اعلیٰ تر ہیجان کو تقویت پہنچاتا ہے جو بصورتِ دیگر اس کی جانشین ہو جاتی ہیں لیکن اس کو ایک محرک کی حیثیت

حاصل ہونے کے لیے اس بات کی ضرورت ہے کہ قیمت کے اس شعور میں ایک خاص حد تک ترقی ہو، جس کو جائز طور پر اعلیٰ تر خواہش سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ خاندان کی نہایت ابتدائی الفت بھی دیگر اشخاص کے مطالبات، حقوق یا داخلی ثنیت کے ایک خاص قسم کے شعور پر (جو بے شبہ ناقابلِ تحلیل ہے) اور خالص حسی خواہش کے مقابلے میں اس نوعیت کے ہیجان کی متعاقب افضلیت پر دلالت کرتی ہے، یعنے یہ شعور ادنیٰ حیوانوں کے مادری ہیجانات میں نہیں پایا جاتا اور اس کی نسبت فطریئی مصنفین کا خیال ہے کہ اس میں کردار کے اعلیٰ ترین نصب العین کا تحقق ہوتا ہے۔ لیکن نہایت ترقی یافتہ اخلاقی فطرتوں اور ان کے بعض اعلیٰ ترین افعال میں فرض کے مجرد تصور یا نفسِ قانونِ اخلاق کی نہایت درجے کی تعظیم کا اعلیٰ شعور پیدا کرنا زیادہ تر ناممکن ہے۔ ایک ہمدردِ انسان انسانیت کے جوش اور جذبے سے متاثر ہوتا ہے لیکن کبھی اس بات کو دریافت نہیں کرتا کہ آیا مصیبت میں مدد کرنا یا ظلم اور چیرہ دستی کے خلاف جنگ کرنا عقل کے حکمِ اطلاقی میں داخل ہے یا نہیں۔ اور جو چیزیں قانون میں شامل ہیں ان کی نسبت ہم اس قسم کے جوش و سرگرمی کو اخلاقی حیثیت سے اچھا سمجھتے ہیں، خواہ اس قانون کو شعور میں کتنا ہی کم دخل ہو جس سے یہ پیدا ہوتے ہیں۔

۴

اور اس نقطۂ نظر سے یہ خیال پیدا ہو سکتا ہے کہ: اگر نیک کردار صرف اشیا کی اس خواہش پر دلالت کرتا ہے جس کا خیر ہونا عقل کے نزدیک مسلم ہے تو ہمیں "غائیۂ اخلاق" یا حکمِ اطلاقی کی سرے سے ضرورت ہی کیا ہے؟ کیا ہم ارسطو کے ہم زبان ہو کر یہ نہیں کہہ سکتے کہ کوئی انسان حقیقت میں اس وقت تک نیک نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ ان چیزوں کو پسند نہ کرے جن کو دوسرا اپنے فرض کی حیثیت سے تسلیم کرتا ہے۔ یا ارسطو سے بھی آگے نکل جائیں (جو مُصر تھا کہ ترقی یافتہ اخلاق میں اس بات کا شعور ہی اعتراف ہونا چاہیے کہ خواہش کی چیزیں اچھی ہوتی ہیں) اور یہ کہیں کہ ہر شخص ظلم و تشدد، ناانصافی اور دل آزاری کے خیال سے اس طرح مشتعل ہو، اور دوسروں کے مصائب کو اس طرح محسوس

کرے کہ گویا وہ اسی پر گزر رہی ہیں تاکہ یہ سوال ہرگز نہ پیدا ہو کہ آیا ان کے خلاف جنگ کرنا فرض ہے یا ایسا کرنا فضیلت ہے؟ اگر کسی شخص کے خاندان کا بہبود اس سے قربانی طلب کرے اور وہ اس وقت تک اس کے لیے تیار نہ ہو جب تک کہ پُرسکون غور و تامل اس کو یہ نہ سمجھائے کہ یہ کام اس کے فرض میں داخل ہے یا جمیل ہے تو کیا یہ اس شخص کی ناقص سیرت کا قطعی ثبوت نہیں ہے؟ کیا اس حیثیت سے معاشرے کو فائدہ پہنچانا بہتر نہیں ہے کہ اپنے پڑوسی سے لاپروائی برتنے کے عوض اس سے اپنی ہی ذات کی طرح محبت کی جائے اور اس کو اس طرح کھلایا پلایا جائے یا اس کی خدمت کی جائے کہ وہ گویا اس کے فرض میں داخل ہے‘؟

ہم اس نوبت پر ایک مشکل سے دوچار ہوتے ہیں جس کو تناقض قواہین کہہ سکتے ہیں۔ ایک طرف تو زیادہ اولوالعزمی کی بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ ان چیزوں سے محبت کی جائے جو قانون میں داخل ہیں بجائے اس کے کہ کوئی کام ناخوشی سے محض اس لیے کیا جائے کہ ہم قانون پر عمل کرنے کے لیے مجبور ہیں اور دوسری طرف اس بات کو تسلیم کرنا دشوار معلوم ہوتا ہے کہ فرض کی اطاعت سے زیادہ شریف محرک کوئی اور بھی ہو سکتا ہے، یا یہ کہ ایک ایسی کامل سیرت یا عمل ممکن ہے جس کی ترغیب میں اس قسم کی محبت اور جاں نثاری کو کوئی دخل نہ ہو۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ہماری مشکل کا حل اس چیز میں نکل آتا ہے جس کو ہم اب تک نظرانداز کرتے رہے ہیں۔ یہ بالکل سچ ہے کہ جو فعل ایک اچھے مقصد کی محبت میں انجام پائے وہ اچھا ہوتا ہے۔ اگر ایک غریب اپنی سوکھی روٹی میں اپنے سے زیادہ مفلس کو شریک کرے تو یقیناً اس کے فعل میں اخلاقی قیمت ہے۔ جو فاضل علم کی محبت میں مسرت و شادمانی کو حقیر جانتا اور محنت و مشقت کی زندگی بسر کرتا ہو اس کو محض اس وجہ سے ایک خالص شہوت پرست کا ہم مرتبہ نہیں قرار دیا جا سکتا کہ علمی تحقیق کے فرائض کا خیال اس کو عادۃً ستاتا نہیں رہتا یا اس میں معاشرے کے متعدد اقسام کی رفاہ و بہبود کی محبت کا فقدان ہے لیکن ایک خاص قسم کی اچھی چیز کی محبت ہمیشہ دوسری اچھی چیز کی راہ میں حائل ہوتی ہے اور ممکن ہے کہ آخرالذکر زیادہ اہم ہو۔ علم کی محبت اچھی چیز ہے لیکن جب یہ جذبہ کسی عالم کے دل سے اور تمام جذبات کو مٹا دے اور اس کی طلب میں تمام

اجتماعی ہیجانات کا گلا گھونٹ دے تو وہ خود غرض اور بے درد بن جاتا ہے۔ فنِ جمیل کی محبت نیرو (Nero) کی سیرت کا ایک قابلِ قدر پہلو تھی لیکن یہ واقعہ (اگر یہ واقعہ ہے) کہ جب روما جل رہا تھا وہ سارنگ بجانے میں مصروف تھا، اس بات کی ایک بین مثال ہے کہ وہ نوعِ انسان کی مصائب سے سخت لاپروا تھا۔ ایک خاص مقصد کے تحت جوش اور سرگرمی کا اظہار اچھی چیز ہے بشرطیکہ وہ مقصد نیک ہو۔ لیکن تمام سودائیت کا مدار اسی حماقت پر ہے کہ ایک شخص تنہا ایک خیر کی محبت میں گرجاتا ہے اور دیگر تمام مقاصد کے تردو یا تنظیم کو دل سے نکال دیتا ہے جن کو پیش نظر رکھنا انسان کی بہبود کے حق میں پرہیزگاری یا کلیسا کے اثر و نفوذ، بلکہ گناہ گاروں کی تقلیبِ قلوب کی ضرورت و اہمیت سے کم نہیں ہے۔ خاص اشخاص یا جماعتوں کے ساتھ بے لوث انس و وفاداری ایک اچھی چیز ہے لیکن جو شخص بغیر ضبط کے صرف اسی کا شکار ہو جائے اس کی عزت گھٹ گھٹا کر اتنی ہی رہ جائے گی جتنی کہ چوروں کے ایک سردار کی ہوتی ہے۔ یہ ممکن ہے کہ کنبے کی محبت ایک انسان کے دل کو نوعِ انسان کی محبت کے وسیع تر دائرے سے پھیر دے۔ یا وطن پرستی ایک شخص کو انسانی ہمدردی یا بین الاقوامی نصفت شعاری کی نہایت معمولی ہدایات کے حق میں بھی بالکل اندھا کر دے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان کی اضافی قیمت یا اہمیت کے تناسب سے خیر کی مختلف اقسام کے ساتھ سرگرمی کا اظہار ہی فرض کہلا سکتا ہے۔ پس اس صورت میں یہ توقع نہیں ہو سکتی کہ جس شخص کو اس خیر برتر سے محبت نہ ہو جس میں اور سب خیور جمع ہیں وہ ہر خیر کو ٹھیک اسی قیمت سے منسوب کرے گا جس کا وہ مستحق ہے۔ کوئی ضروری نہیں کہ ایک انسان فرض کے احساس کو اپنے تمام کردار کا واحد محرک قرار دے۔ بشرطیکہ وہ ہمیشہ اس بات کے لئے تیار رہے کہ جب کسی فعل کی نسبت یہ باور کرنے کی وجہ موجود ہو کہ وہ اس کے فرض کے منافی ہے تو فوراً اس کو روک دے۔ ایک ضمیر دوست فرض کے احساس کو کردار کے دوسرے تمام محرکات کا قائم مقام بنانے کی کوشش نہیں کرے گا کیونکہ اس کو اعتراف ہوگا کہ زندگی کے بہت سے معمولی کام کسی اور ہیجان کے ذریعے بھی بہتر طریقے سے ادا ہوتے ہیں اور یہ کہ انامی (altruistic) یا نصب العینی ہیجانات کی ترقی حقیقت میں انسانی سیرت کے اس نصب العین کا ایک جزو ہے جس کی رو سے فرض اس کی طرح

اوروں کو بھی ترقی کا حکم دیتا ہے۔ وہ ناشتہ محض اس لیے کرتا ہے کہ اس کا عادی ہے یا بھوکا ہے۔ لیکن پھر بھی احساسِ فرض اس کے شعور کے پس پردہ ہمیشہ موجود رہتا ہے[1] تاکہ جب کبھی اس کو بھوک محسوس نہ ہو تو اس میں غذا کی تحریک پیدا کر دے یا کسی دن صبح میں ایک خاص فرض اس کو جب اپنی طرف متوجہ کر لے تو اس کا ناشتہ ملتوی یا ترک کرا دے۔ وہ کھانے پینے کی چیزوں کا انتخاب کرتا ہے اس لیے کہ وہ اس کو پسند ہیں۔ لیکن جب کبھی اس کے نزدیک یہ باور کرنے کی وجہ موجود ہو کہ ایک خاص چیز جس کا وہ خواہشمند ہے صحت کے لیے مُضر ہے یا بہت قیمتی ہے تو وہ اپنے انتخاب میں ردّ و بدل کرنے کے لیے ہمیشہ تیار رہتا ہے۔ وہ اپنے کنبے کے بہبود کی خاطر محنت و مشقت کرتا ہے کیونکہ اس کو اپنے کنبے کے بہبود کی فکر اپنی ذات کے برابر یا اس سے زیادہ ہے۔ لیکن احساسِ فرض ہمیشہ اس کو کاریگروں یا گاہکوں کے مطالبات یاد دلانے کے لیے تیار رہتا ہے۔ اس لیے کہ اس کو اندیشہ لگا رہتا ہے کہ کہیں اس کی طرزِ معاملت کی وجہ سے اس سے بدولی نہ پیدا ہو جائے۔ وہ ایک خاص پیشہ اختیار کرتا ہے اس لیے کہ وہ اس کو پسند ہے، اور کچھ اس لیے بھی کہ اس میں کامیابی، نام آوری اور زیادہ دلچسپ اور اہم کام کے مواقع پیدا کرنے کی حرص ہوتی ہے۔ لیکن جب یہ اندیشہ اس کے ساتھ سرگوشی کرنے لگے کہ حُبِ جاہ و رفعت اور معاشرتی فرض کے راستے الگ الگ ہونے لگے ہیں تو وہ بخوشی اس صدائے ہدایت پر کان لگائے گا۔ ایک پادری

---

[1] موجودہ زمانے کے نفسیین کے اس اعتراف کو قابل لحاظ اخلاقیاتی اہمیت حاصل ہے کہ ہم ایک ہی وقت میں ایک چیز یا دو تصور، کا خیال نہیں کرتے، بلکہ جہاں یہ ہو سکتا ہے کہ مرکزِ شعور کسی تصور میں مصروف ہو، دوسرے تصوروں کا ایک حاشیہ مختلف مدارجِ وضوح و امتیاز کے ساتھ موجود ہوتا ہے (حاشیۂ نظر کے خارج کی شے کی طرح، مثلاً وہ اشخاص جن کے وجود کا شعور ہمیں ہوتا ہے، کافی طور پر واقعتہً یہ دیکھے بغیر کے کہ وہ کون ہیں)۔ ایک تصور جو حاشیۂ شعور میں موجود ہو ذہنی نظر کا ہمیشہ مرکزی معروض ہو سکتا ہے جب کہ اس کی ضرورت پیدا ہوا۔ ایک نیک انسان کے حاشیۂ شعور میں ہمیشہ احساسِ فرض موجود رہتا ہے۔ یہ خیال اس نظریے سے غیر متوافق نہیں ہے جس پر بہت سے نفسیین شد و مد کے ساتھ مصر ہیں کہ ہم ایک وقت میں صرف ایک ہی معروض کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں لیکن بہر حال اس قسم کے معروض میں بہت سے تصورات، قائم ہو سکتے ہیں (جیمس کے مفہوم میں) جو توجہ کے مختلف مدارج و اقسام کا معروض ہوں۔

اپنے زیرِ اثر علاقے کے بہبود کی کوشش میں ہمہ تن مصروف رہتا ہے اس لیے کہ وہ اپنے گلّے کو زیادہ خوش حال اور بہتر حالت میں دیکھنا چاہتا ہے۔ وہ جس قدر اس کے بہبود کو اپنے ذاتی بہبود کے برابر سمجھے اور اپنے پیشے میں جتنی زیادہ مسرت محسوس کرے اسی مناسبت سے زیادہ موثر پیرائے میں اپنا کام جاری رکھے گا لیکن فرض کا احساس ہمیشہ آمادہ رہتا ہے کہ اس کی توجہ ناگوار یا غیر مقبول فرائض کی جانب بھی مبذول کراتا رہے۔ اور اس طرح نہ پڑھنے والوں کو پڑھنے کی ہدایت دے اور جو کتابوں کے مطالعے میں مستغرق رہتا ہے اس کو وہ مطالبات یاد دلائے جو اس علاقے کے غربا اس سے کرتے ہیں۔ نیز جب کبھی کام میں انہماک کی وجہ سے فکر و احساس کی سوتیں بند ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کو آرام تفکر یا جاں نثاری کے مطالبات یاد دلائے۔ جب کسی انسان کی عادی خواہشیں یا 'اغراض'، نوعِ انسان کے رفاہ و بہبود کی وسیع تر شکل کے ساتھ ایک حد تک متوافق ہو جاتے ہیں تو اسی تناسب سے رفاہ کی مختلف صورتوں میں تصادم کا خوف غائب ہو جاتا ہے۔ جو شخص بے لوث انسانی ہمدردی میں ڈوبا ہوا ہو اور جس کی سرشت میں دل سوزی ہو اس میں ضبط یا تحریک کے لیے حاسۂ فرض کی اتنی ضرورت نہیں ہوتی جتنی کہ ایک اوسط درجے کے انسان میں ہوتی ہے جس کی عادی قوتیں ایک قابلِ قدر پیشہ اور ایک محبت والے کنبے میں منقسم ہوتی ہیں لیکن اس اخلاقی انحراف کے امکانات کی مثال غیر ضروری ہے جو کل سے کم تر خیر کی ہر صورت کی محبت کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔

اور جہاں انسان کے کل خیر' قانونِ اخلاق کے 'مواد' اور ہر چیز کی داخلی قیمت کے تناسب سے ہر قسم کے اچھے مقصد کے ساتھ خلوص و محبت موجود ہو وہاں بھی صورت' کی فکر ضرور لاحق ہو گی؟ اس سوال کا جواب کچھ آسان نہیں ہے کہ آیا 'فرض کی خاطر فرض' کا تصور سیرت کے اعلیٰ ترین نصب العین کا ایک جزو ہے یا بے کمالی کی ایک مستقل مثال کیونکہ ہم ان امور میں گفتگو کرتے ہوئے جو الفاظ استعمال کرتے ہیں وہ کم و بیش مبہم ہوتے ہیں۔ تاہم اس کے جواب کا حسبِ ذیل خاکہ پیش کیا جاتا ہے:

(۱) نکوئی اخلاق کے زیادہ محدود معنیٰ یعنے ارادے کی صحیح رہنمائی میں خود بھی سب سے بڑا خیر ہے اور جس کو ایک انسانِ کامل کی ذات میں ہمیشہ اور سب پر

غالب ہونا چاہیے۔ لیکن ممکن ہے کہ انسان کامل کو اپنے اور دوسروں کے ارادوں کی صحیح ہدایت کے علاوہ اور بہت سی اشیاء کی فکر دامنگیر ہو۔ مثلاً علم، حُسن، مخصوص افراد، معاشری راہ و رسم، اپنی ذاتی قیمت کے تناسب سے مختلف مسرتیں۔ جب تک وہ شخص کم و بیش شعوری طور پر غور نہ کرے تب تک ارادے کی صحیح ہدایت کی عادت ڈالنا اس کے حق میں سخت دشوار ہے۔ لیکن وہ جس حد تک عقل کی مجوزہ چیزوں سے محبت کرنے لگتا ہے اس حد تک نفسِ فرض کی تنظیم ان خیور کی اضافی قیمت کے احساس میں تبدیل ہو جاتی ہے جن سے اس کو محبت ہے۔ اور کوہ تجرید بھی باقی نہیں رہتی۔ نہ وہ احساسِ مجبوری و ذمہ داری باقی رہتا ہے جو فرض کے مفہوم میں ایسے ہی اجزا ہیں جیسا کہ کانٹ اور اس کے متبعین نے سمجھا ہے۔ حاسۂ فرض اصل میں غایات کی تناسب معروضی قیمت کے صحیح اندازے کا نام ہے۔ محض اس ایک مفہوم میں احساسِ ذمہ داری شعورِ اخلاق کا غائی اور ناقابلِ انفکاک جزو ہے[۱]۔

(۲) چونکہ متنوع غایات، جن کا حصول قانونِ اخلاق کے مواد پر مشتمل ہے، شعوری وجودوں کی بعض خاص حالت میں تحلیل ہو سکتی ہیں، اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ نوعِ انسان کی غائی محبت نفسِ فرض کے تمام مطالب پر غالب آجاتی ہے، بشرطیکہ اشخاص کی اس محبت میں ان کے مختلف خیور کی خواہش کو ان خیور کی اضافی قیمت کے تناسب سے شامل سمجھا جائے اور خصوصیت کے ساتھ ان کے اخلاقی بہبود کی خواہش سب پر غالب ہو۔ اس معنی میں کہہ سکتے ہیں کہ "کامل محبت دل سے خوف نکال دیتی ہے (حتیٰ کہ قانونِ اخلاق کو بھی)"، اور اس کے محدود ترین معنیٰ میں خود ہی "قانون کی تعمیل" پر مشتمل ہے۔ حاسۂ فرض اپنے اعلیٰ ترین مفہوم میں اشخاص کی عقلی محبت (جس میں ایک بڑی حد تک محبتِ نفس بھی داخل ہے) اور ان اشیاء کے مترادف ہے جو ان کے حقیقی خیر پر مشتمل ہیں۔

(۳) اس ذہن کے حق میں جو ایک ایسی ذات (Person) کے وجود کا قائل ہے جس کی مشیئت قطعاً حقیقی خیر پر مشتمل ہے، اور اس ذات کی محبت اور

---

[۱] شعورِ اخلاق سے یہ ضابطہ مراد نہیں ہے کہ "مجھے یہ کرنا چاہیے" بلکہ یہ ضابطہ کہ "یہ ہونا چاہیے" رف (Rough) "اخلاقی تجربہ" (Experience Morale) صفحہ ۳۱۔

اس کی مشیئت کی طرف اس ذہن کی شعوری رہ نمائی ایسی چیزیں ہیں جن میں حاسۂ فرض شامل ہے۔ خدا کی محبت فرض کی محبت پر مشتمل ہے جس میں ذہنی وضاحت اور جذبی قوت کی مزید شدت داخل ہو جاتی ہے، جو اس پختہ یقین کا نتیجہ ہے کہ ایک نصب العین حقیقی بھی ہے۔ اس ذات پر اعتقاد لانے کو کس حد تک اور کس معنیٰ میں معروضی اخلاق کے تصور میں شامل یا مضمر سمجھا جائے ایک ایسا سوال ہے جس پر اس کے بعد غور کرنا ضروری ہے۔ لیکن اس اثنا میں میں محض ایک نفسیاتی اعتبار سے اس امکان کو محسوس کرتا ہوں کہ مذہبی شعور میں تصور فرض ان پہلوؤں اور تلازمات کو زائل کر دے گا جو اکثر حکم اطلاقی کے تصور کے خلاف بغاوت کرتے رہتے ہیں۔

شوپنہائر نے کانٹ کے حکم اطلاقی کا بجا طور پر (اس کے بعض پہلوؤں کی نسبت) مضحکہ اُڑایا ہے کہ وہ 'غلامانہ' دینیاتی اخلاق کی ادنیٰ ترین شکل کا محض ایک احیاء ہے[1]، حالانکہ وہ دعویدار تھا کہ اس کو ترک کر چکا ہے۔ کانٹ اپنے معبود کو خواہ حکم اطلاقی کے نام سے موسوم کرے یا کسی اور نام سے لیکن اس سے حقیقت حال میں کوئی فرق نہیں آتا۔ اصل میں یہ اٹھارویں صدی کے پرشیا کے عریف عسکر کی دینیات کا احیاء ہے جس میں اس عریف کو محض ایک تجربے کی صورت میں تبدیل کر دیا گیا ہے۔ اس نے اپنے حکم کو غیر شخصی بنانے اور اس کو فی الجملہ حقیقی دنیا، حیات بحیثیت مجموعی اور خیر بحیثیت مجموعی کے علائق سے منقطع کرنے کی کوشش میں خود اختیاری مجرد اور تقریباً بے درد بنا دیا۔ اگر اس کو از سر نو شخصی حیثیت دی جائے اور اس کو روح انسانی میں مشیئت (Will) کے انعکاس سے تعبیر کیا جائے جو نوع انسان کے خیر برتر کا ارادہ کرتی ہے تو پھر حکم اطلاقی سے وہ تمام خط و خال غائب ہو جاتے ہیں جو اس کو ایک ایسے جذبے کی صورت بخشتے ہیں جو ان ہیجانات یا جذبات سے متعارض اور راد فی ہے جن سے انسان میں صحیح کردار کی تحریک پیدا ہوتی ہے۔ ایک مسیحی یا ایک دینیاتی شخص کے نزدیک، جس میں خدا کا قابلِ قدر تصور موجود ہو، نکوئی کی محبت مادی فلاح کی محبت سے متمائز

---

[1] Grundlage der Moral 6) (انگریزی ترجمہ صفحہ ۵)

نہیں رہتی، جو انسان کے تمام نیک ارادوں کی طرح مقدس مشیئت کا بھی مافیہ ہے۔

۵

دوسرا سوال جس کی طرف اس کے بعد متوجہ ہونا چاہیے یہ ہے کہ نکوئی کی محبت خواہ وہ کسی ذات میں موجود ہو یا نہ ہو، کس حد تک حیاتِ انسانی کے حقیقی حالات میں کوشش، اجتہاد اور ایثار پر، جو عام طور پر لفظِ فرض میں داخل ہو کر اخلاق کے ایک پہلو سے متلازم ہیں، غالب آسکتی ہے۔ اگر حاسۂ فرض حقیقت میں غایات کی اضافی قیمت کا حاسہ ہے تو یہ ظاہر ہے کہ ضبط اور پابندی، کا کچھ نہ کچھ احساس ہمیشہ فرض کے تصور کے ساتھ اس وقت تک ضرور وابستہ رہتا ہے جب تک کہ وہ غایات جن کی ہم عقلی طور پر خواہش کرتے ہیں اسی نوعیت کی اور غایات کے حصول میں متعارض رہیں جن کے ہم خواہشمند ہیں یا محسوس کرتے ہیں کہ اُن کی خواہش کرنی چاہیے۔ اِس نوبت پر مجھے کانٹ کے اخلاقیاتی نظام کے دو عظیم الشان نقایص میں نہایت قریبی تعلق نظر آتا ہے۔ ان میں سے ایک تو انسانی خیر کی نسبت اس کی رائے کی شدید ثنویت ہے اور دوسرا اخلاقی کردار کے محرکات کی نسبت اس کا غلط اصول جس کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ کانٹ کا نظام منطق کی رو سے جو اخلاقیاتی معیار قایم کرتا ہے اور جس کو بعض وقت وہ خود بھی باصرار تمام اختیار کرتا ہے وہ ترقیٔ بہبود کی طرف افعال کے میلان پر مشتمل ہے جس میں دو عناصر داخل ہیں (۱) فضیلت یا ادائے فرض، اور (۲) سعادت محض لذت کی حیثیت سے۔ اس خیال پر یہ نکتہ چینی کی گئی ہے کہ یہ ناکافی ہے۔ اور ممکن ہے کہ اس میں جو سخت نفسیاتی ثنویت مضمر ہے اس میں اور مبالغہ کیا جائے۔ ثنویت فطرتِ انسانی کو دو حصوں میں منقسم کر دیتی ہے جن کو ایک دوسرے سے نہ تو باہمی نسبت و تعلق ہے اور نہ ایک کا اثر دوسرے پر۔ انسان کی اس نصب العینی حیات کے ان دو اجزا میں کوئی چیز مشترک نظر نہیں آتی۔ البتہ ان دونوں میں کم سے کم حقیقی عدم مفاہمت نمایاں ہے۔ جس حد تک کہ ایک شخص کو اپنے عمل سے سعادت حاصل ہو، ظاہر ہے کہ اسی حد تک اُس کی فضیلت کو صدمہ پہنچے گا، (”مگر افسوس! میں یہ کام خوشی کے ساتھ کرتا ہوں“)۔

لیکن وہ جس حد تک فرض کے لیے زندہ رہے اور فرض اس کے میلانات کے خلاف ہو، اس حد تک اس کا میلان ناخوشی کی طرف ہو گا۔[1] کانٹ کی رو سے سعادت میں قیمت ہے لیکن یہ اخلاقی قیمت نہیں ہے۔ اس کے برخلاف فضیلت کا کام ٹھیک اس کے اسی میلان پر مشتمل معلوم ہوتا ہے کہ ان فطری ہیجانات کی مزاحمت کی جائے جن کی تشفی پر معمولی سعادت مشتمل ہے۔ جب یہ تسلیم کیا جائے کہ فعل قانونِ اخلاق کی تنظیم سے سرزد نہیں ہوتا اور نہ لذت کی خواہش سے وقوع میں آتا ہے، بلکہ وہ ایک اور ہی خواہش کا نتیجہ ہے، اور یہ کہ ان خواہشوں میں اخلاقی قیمت کے مختلف مدارج ہیں، عقل نہ تو خواہش کو مردود ٹھیراتی ہے اور نہ اس پر غالب آتی ہے بلکہ اس کو ضابطے کی پابند کر دیتی ہے، اور خواہش کی تکمیل سے جو لذت پیدا ہوتی ہے وہ خواہش کی ماہیت کے اعتبار سے یا تو بھلی ہوتی ہے یا بُری، تو ایسی صورت میں عدم انکشاف اور ثنویت غائب ہو جاتے ہیں۔ پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فضیلت ہماری اپنی فطرت کے دوسرے ہیجانات کی مزاحمت پر مشتمل نہیں ہے۔ سعادت اس صورت میں اخلاقی قیمت سے معرا نہیں ہوتی جب کہ وہ تمام خواہشوں کے اعلیٰ مدارج کی کافی تکمیل سے پیدا ہو جن میں ان کی ذاتی ثمنیت داخل ہے۔ اور یہ قیمت اکثر اس قیمت سے اعلیٰ تر ہوتی ہے جو اُن خواہشوں کو صرف اس بنا پر حاصل ہے کہ وہ لذت کے محض ذرایع ہیں۔ ممکن ہے کہ حیاتِ انسانی کے حالات اس غائی مفاہمت کے حقیقی حصول میں مزاحم ہوں لیکن ان دو غایتوں میں وجوبی یا غیر متغایر تضاد نہیں ہے۔ وہ اس بات پر مایل ہیں کہ زندگی کے ایک واحد داخلی طور پر متوافق، اور متطابق فی الذات نصب العین میں ضم ہو جائیں۔

۶

کانٹ نے جو تین معیاراتِ اخلاق پیش کیے ہیں ان میں سے دوسرے کی نسبت ایک اور چیز کا اضافہ کرنا مناسب ہو گا۔ یعنے اس قانون کے متعلق کہ ہر انسان کو فی نفسہ

---

[1] اس میں شک نہیں کہ کانٹ اکثر اس انتاج کو اپنے اصولوں کی مدد سے مسترد کر دیتا ہے۔

ایک غایت سمجھ اور کسی کو محض ایک ذریعہ نہ قرار دے۔ کانٹ نے اس اصول پر نہ تو خود اپنی تصانیف میں بار بار زور دیا ہے نہ اس کو متواتر بیان کیا ہے، اور نہ دوسرے قانون کے ساتھ اس کے تعلق کو ٹھیک طور پر معین کیا ہے۔ وہ اس قانون کو زیادہ تر خودکشی اور تناسلی خلاف ورزیوں کی بد اخلاقی کے ثبوت میں استعمال کرتا ہے۔ اخلاقی اعتبار سے اس اصول کی اعلیٰ اہمیت میں شبہ نہیں ہو سکتا لیکن وہ نہایت مبہم ہے اور اس میں حقیقتہً ایک اخلاقی معیار بننے کی صلاحیت اسی وقت پیدا ہو سکتی ہے جب کہ اس کے متعلق وہ علم حاصل ہو جو خود اس ضابطے سے نہیں حاصل ہو سکتا۔ یہ کہنے کے قابل ہونے سے پہلے کہ آیا ایک خاص طریق کردار انسان کو ایک ذریعہ بنانے کا حامی ہے یا نہیں یہ جان لینا چاہیے کہ انسان کی زندگی کی صحیح غایت کیا ہے۔ کانٹ (جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں) انسان کی زندگی کی صرف دو غایتیں تسلیم کرتا ہے۔ ایک ابتدائی یعنے اخلاق، دوسری ثانوی یعنے سعادت۔ کانٹ کے اختیار[۱] کی رو سے کسی انسان کو بد اخلاق یا کم اخلاق ثابت کرنا ناممکن ہے۔ اس لیے اس کو کوئی حق نہیں پہنچتا کہ دوسرے انسان کے متعلق ایک شخص کے کردار کو مردود ٹھیرائے بجز اس ایک وجہ کے کہ وہ اس کی دوسری غایت یعنے سعادت میں دخیل ہوتا ہے۔ اور صاف ظاہر ہے کہ جو کردار اس کے ذہن میں ہے اس سے ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا۔ بلکہ اگر اس تناقض کو نظر انداز کر دیا جائے تو بھی وہ یہ نہیں ثابت کر سکتا کہ جس کردار کو مردود ٹھیرا رہا ہے وہ اپنے یا دوسرے کے جسم کو ذریعے کی حیثیت سے استعمال کرنے پر مشتمل ہے، جس طرح کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ انسان کے اکثر کردار بد اخلاقی پر مبنی ہوتے ہیں۔ میں ایک قلی سے اپنے صندوق اٹھواتا ہوں تو اس کے جسم کو ایک ذریعے کی حیثیت سے استعمال کرتا ہوں اور میرا یہ فعل بد اخلاقی پر مشتمل نہیں ہے۔ میں جب اس کو کام کا معاوضہ دیتا ہوں اور اس کے ساتھ ایک ایسے اخلاقی وجود کی حیثیت سے سلوک کرتا ہوں جو حیات کے تمام خیور ر میں کسی طرح مجھ سے کم کا حقدار نہیں ہے تو میں اس سے محض ایک ذریعے کی حیثیت سے کام نہیں لے رہا ہوں۔ کانٹ نے ہرگز کبھی ایسی مہمل بات نہیں کہی (اگرچہ اس کی تائید میں

---

[۱] آزادیٔ ارادہ (مترجم)

مسلسل حوالے دیئے جاتے ہیں) کہ ہمیں ہرگز نوعِ انسان کو ذرایع کی حیثیت سے استعمال نہ کرنا چاہیے۔ بلکہ صرف یہ کہا ہے کہ ہم اس کو ہرگز ذریعہ نہ بنائیں اگر ساتھ ہی اس کے ساتھ غایت کی حیثیت سے بھی پیش نہ آئیں۔ اگر حیاتِ انسانی کی مادی غایت یا خیر کے کسی تخیل سے قطع نظر کریں تو یہ ثابت کرنا ناممکن ہے کہ تناسلی بداخلاقی دوسرے فریق کے مطالبات کو مساوی طور پر تسلیم کرنے سے متوافق نہیں ہے۔ ہمیں صرف اُن افراد سے منصفانہ اور مناسب سلوک کے لیے اصرار کرنا چاہیے جن کو "مردم دوست یا درمین" کہا جاتا ہے۔ کانٹ کے مقدمات کی رو سے ایک قسم کا مبادلۂ خدمات دوسری قسم کے مبادلۂ خدمات کے عین مطابق ہے۔ بے شبہ کانٹ کا حقیقی احساس یہ تھا کہ زیرِ بحث کردار مرد اور عورت کے تعلقات کی صحیح غایت کے مطابق نہیں ہے لیکن وہ اس عدمِ مطابقت کا ثبوت اس وقت تک پیش کرنے کے قابل نہ ہوسکا جب تک کہ اُس نے انسان کی نصب العینی زندگی کے تخیل کو تنگ کرتے کرتے ایک طرف تو معاشرتی فرض کی بجاآوری اور دوسری طرف غیر متمایز احظاظِ لذت تک نہ پہنچا دیا۔ ہمیں جو بات غلط معلوم ہوتی ہے وہ نوعِ انسان کو وسایل بنانا نہیں ہے (کیونکہ بہت ممکن ہے کہ اس کو ساتھ ہی ایک غایت کی حیثیت سے بھی تسلیم کیا جائے) بلکہ اس کو ایک خاص طریقہ سے وسیلہ بنانا ہے۔ یعنے فلاں فلاں قسم کی حسی لذت کا وسیلہ اور فلاں فلاں غایت کے لیے، جس میں عقل کو کوئی قیمت نہیں نظر آتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم پہلے ہی غور کر چکے ہیں کہ فلاں فلاں قسم کا سلوک جس کی رو سے ہم انسان پر محض ایک "ذریعہ" ہونے کا حکم لگاتے ہیں انسانیت کی تحقیر پر مشتمل ہے۔

اس کے علاوہ ہمیں یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ اخلاقی احکام کا درجہ گھٹا کر اُن کو محض ایک ذہنی اور غیر اخلاقی اصول تک پہنچا دینا، یعنے محض صوری تخیلات سے کوئی

---

[1] کانٹ کے پیشِ نظر خاص طور پر جنسی برائیوں کی بعض دوسری اقسام ہیں۔ اور ان میں تو اس کی بحث اور بھی بے معنی ہو جائے گی اگر ہم یہ فرض کریں کہ سعادت (لذت) ہی صرف ایک غایت ہے بجز فرض کے جب کہ اس کو دوسروں کے لذت کی ترقی کی حیثیت سے دیکھا جائے (Tugendlehre. Th. 1.) زمپل (Semple)) کا ترجمہ طبع سوم ۱۸۷۱ء صفحہ ۲۲۴

معیار حاصل کرنا بھی ناممکن ہے جن کے نزدیک اس مافیہ یا ارادی نتایج کا کوئی لحاظ نہیں ہوتا جن پر ہمارے افعال کی اخلاقیت یا عدم اخلاقیت کا دارومدار ہے۔ محض ہمہ گیری یا تناقض سے بری ہونا ہی نیکی یا بدی کا کوئی معیار نہیں ہے۔ قیمت کے حکم کو کسی اور قسم کے حکم یعنے صوری مطابقت یا غایات اور وسایل کے درمیانی ربط کے حکم میں جس میں ان غایات کی نوعیت کا کوئی لحاظ نہیں ہوتا منتقل نہیں کیا جاسکتا۔ اخلاقی عقل حقیقت میں اس وقت نمودار ہوتی ہے جب کہ کسی غایت کی قیمت کا اندازہ کرنا ہو۔ اگر قانون کی صورت کو اس کے مواد سے الگ کرلیا جائے تو پھر کوئی چیز ایسی باقی نہیں رہتی جس کی بنا پر قیمت کا حکم لگایا جاسکے۔ کوئی قانونِ عمل محض یکسانی کی وجہ سے اخلاقی نہیں ہوتا تاوقتیکہ وہ یکسانی کے ساتھ ایک ایسی غایت کے مطابق بھی نہ ہو جس میں عقل کو قدروقیمت نظر آسکے۔ اور نہ انسان کو ذریعہ بنانا خلافِ اخلاق ہے تاوقتیکہ وہ غایت جس کا وہ ذریعہ بن رہا ہے ایسی نہ ہو کہ عقل اس کو انسان کی حقیقی غایت کا ایک جزو تسلیم کرنے سے قاصر رہے۔ اس اصول کو تسلیم نہ کرنے کی وجہ سے کانٹ اس مشکل سوال میں پھنس گیا کہ آیا ایک شخص کے بال کاٹنا جائز ہے یا نہیں اور آیا اُس عورت کے کردار پر جو بیچنے کے لیے اپنے سر کے بال تراش دے (بلالحاظ اُن محرکات کے جن کے لیے اُس کو رقم درکار ہو) سچے دل سے حکم لگایا جائے کہ وہ خطاے یک سخت مُعرا نہیں ہے۔[۱] اس نوعیت کا فتویٰ غالباً اُن افراد کی نظر میں نہ جچے گا جنھوں نے "سگریٹ سازوں کے افسانے" کے متعلق مسٹر سیرین کرافورڈ کی پراثر تصنیف پڑھی ہے۔

۶

عام طور پر تسلیم کیا گیا ہے کہ کانٹ کے اساسی اخلاقیاتی اصول کا بہترین اظہار اس کے تیسرے قانون یعنے عالمِ مقاصد کے ایک رکن کی حیثیت سے عمل کرنا میں ہوا ہے۔ اس کے یہ معنے ہیں کہ اس طرح عمل کر کہ گویا اپنے نفس میں اور ہر فردِ بشر میں مساوی ذاتی

---

[۱] Tugendlehre, Th. 6. زمپل Semple ص ۲۳۹ و مابعد۔

قیمت ہے۔ ایک ایسے معاشرے کے رکن کی حیثیت سے پیش آ جس میں ہر شخص دوسرے کے خیر کو اپنے ذاتی خیر کے برابر سمجھتا ہے اور باقی تمام افراد بھی اسی طرح عمل کرتے ہیں، اور اس معاشرے میں ہر فرد ذریعہ بھی ہے اور غایت بھی۔ اور جب ہر فرد دوسروں کے خیر کا باعث ہوتا ہے تو خود اپنے خیر کو بھی متحقق کرتا ہے۔ اس وقت تک جو کچھ کہا گیا ہے، اسی سے یہ لازم آتا ہے کہ شعورِ اخلاق پر واجب ہے کہ انسانی معاشرے کے اس نصب العین کو جہاں تک ممکن ہو تسلیم کرے۔ لیکن کردار کی تفصیلات میں ایک رہنما کی حیثیت سے وہ بھی اسی مہلک اشتباہ میں جا پڑتا ہے جس کا شکار سابقہ ضابطہ ہو چکا ہے۔ جس خیر کی کافی تعریف یا توضیح نہیں کی گئی ہے جس کا ہم دوسروں کے حق میں باعث ہوتے ہیں اس مثال میں بھی ہمیں محض ایک 'صورت' حاصل ہوتی ہے جس کا کوئی ما فیہ نہیں ہے۔ اگر ہم اس کمی کو کانٹ کے نظام کے اور حصوں سے پورا کریں اور ہر انسان کی غایت 'نکوئی سعادت' قرار دیں تو اس وقت (جس کی توضیح اوپر آچکی ہے) ہمیں اخلاق کا ایک قابلِ فہم لیکن سرسری اور ناکافی معیار حاصل ہوتا ہے۔ اور اس ترجمانی کی بدولت جو کئی موقعوں پر خود کانٹ نے کی ہے، اس کی یہ ساری کوشش برباد ہو جاتی ہے جو اتنے وسیع پیمانے پر کی گئی ہے کہ تجربے سے استصواب یا نتائج کا اندازہ کیے بغیر کردار کی تفصیلات

؎ دنیا میں خیرِ اعلیٰ کا تحقق ایک ایسے ارادے کا ضروری معروض ہوتا ہے جس کا تحقق قانونِ اخلاق سے ہو سکتا ہے۔ (Kritik d. pracktischen Vernunft Dialektik دوسرا حصہ، ف ۲، صفحہ ۲۶۲، اور ایبٹ Abbot صفحہ ۲۱۸)۔ چونکہ فضیلت اور سعادت دونوں ایک ذات میں خیرِ اعلیٰ کے قبضہ و تصرف پر مشتمل ہیں، اور اخلاق کے صحیح تناسب سے توزیعِ سعادت ایک ممکنہ عالم کا خیرِ اعلیٰ ہے، اس لیے یہ خیرِ اعلیٰ کل اور کامل خیر کو ظاہر کرتا ہے۔ (Dialektik حصہ دوم، ایبٹ صفحہ ۲۰۶)۔ بے شبہ جس حد تک کہ کانٹ یہ تسلیم کرنے سے قاصر رہا ہے کہ نیک ارادے کے معنے وہ ارادہ ہے جو سعادت کی ترقی اور منصفانہ توزیع کا ارادہ کرتا ہے، اس حد تک اس پر اس تنقید کی زد پڑتی ہے کہ اس نے اس بات کو معین کرنے کا کوئی ذریعہ مقرر نہیں کیا کہ اخلاقی ارادہ کونسا ہوتا ہے لیکن بحیثیت مجموعی یہ ظاہر ہو گا کہ متذکرۂ صدر نوعیت کے فقروں میں وہ فضیلت کی تعریف اس حیثیت سے کرنا چاہتا ہے کہ وہ ایسے اعمال کا ارادہ ہے جو ترقیٔ سعادت اور عادلانہ توزیعِ سعادت کی طرف مائل ہوں۔

حاصل کی جائیں۔ اور اس خیر سگالی کو ظاہر کیا جائے جو اس کے مافیہ کا لحاظ کیے بغیر ایک عالم گیر قانون کی خالص صورت میں نمودار ہوتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ کانٹ کی ساری اخلاقی تعلیم میں دو متناقض اور غیر متوافق خطوط افکار جاری ہیں۔ ان میں سے ایک تو ہر معقول اخلاقی نظریے کی اساس ہے (اگرچہ محض اساس ہی اساس ہے)۔ اور دوسرا وہ ہے جو مبالغہ، توہم اور نامعقولیت پر دلالت کرتا ہے جس کی بدولت اخلاقیات کی علمی تحقیقات کی راہ میں اب تک رکاوٹ رہی اور بدستور باقی ہے۔ کانٹ کے ہر ضابطے کو ان دو متبائن طریقوں میں پیش کیا جا سکتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خود اسی نے اس کو ان دو طریقوں میں پیش کیا ہے۔ 'فرض ایک حکم اطلاقی ہے'۔ اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ 'عمل کا ایک سیدھا راستہ ہے جو ہر شخص کے حق میں صائب اور معقول ہے خواہ وہ اس کو پسند کرے یا نہ کرے'۔ فرض کا یہ سیدھا سادھا مطلب ہر اس شخص کی سمجھ میں آتا ہے جو فرض کے آخر کچھ معنی سمجھتا ہے۔ یا یہ ہو سکتا ہے کہ 'بعض افعال ایسے بھی ہوں جن پر کاربند ہونا ہمارے خیال میں صائب ہے بغیر اس کے کہ ان (معاشری یا دیگر) غایات پر تفکر کیا جائے جو ان کے تحقق کا باعث ہوتے ہیں'۔ غیر عقلی کردار کی اس سے بہتر تعریف ناممکن ہے۔ 'فرض کی خاطر فرض' کے معنے یا تو یہ ہو سکتے ہیں کہ 'ہمیں چاہیے کہ خیر یا بالذات قیمتی غایت کی جستجو کریں محض اس لیے کہ وہ خیر ہے'۔ یا یہ کہ 'ہم کسی غایت سے استصواب کیے بغیر عمل کریں'۔ 'ایسے اصول پر عمل کر جس میں عالم گیر قانون بننے کی صلاحیت ہو' جس کا مطلب آیا یہ ہو سکتا ہے کہ 'ایسی غایات تلاش کر جن کو عقل تیری طرح دوسروں کے حق میں بھی بالذات قیمتی قرار دے'۔ یا یہ کہ 'تو داخلی تناقض سے اجتناب کرنے کو اپنے کردار کا معیار قرار دے'۔ 'نوع انسان کے ساتھ ایسا سلوک گوارا کر کہ گویا وہ بھی ایک غایت ہے نہ کہ ایک ذریعہ'۔ اس کا مفہوم یا تو یہ ہو سکتا ہے کہ 'ہر انسان کے بہبود میں داخلی قیمت ہے'۔ یا یہ کہ 'تو جس معاشرے میں ہے اس کی خدمت کو اپنے مرتبے کے خلاف سمجھ اور ایسی چیزوں کے متعلق جو حقیقی معنی میں تجھے یا کسی اور کو نقصان نہیں پہنچا سکتیں خیالی وسواس سے خوش ہو'۔ 'عالم مقاصد' ان دونوں آخر الذکر اصول موضوعہ کی محض ایک ترکیبی صورت ہے اور اس پر بھی اسی ابہام کا الزام عاید ہو سکتا ہے۔ اگرچہ کانٹ نے جتنے ضابطے استعمال

کیے ہیں ان میں وہی ایک ایسا ہے جس کو بلا تامل عقلی ترجمانی کے لیے پیش کیا جاسکتا ہے ۔

۸

ہم چاہیں تو ایک اور طریقے سے بھی کانٹ کے نظام پر تنقید کر سکتے ہیں ۔ کیونکہ اس طرح ہمیں اس اخلاقی سوال کے قطعی جواب کا آسان موقع ملے گا جس کو اساسی اہمیت حاصل ہے ۔ یعنے یہ سوال کہ کونسا تخیل مقدم ہے' آیا تصورِ خیر' یا تصورِ صائب'۔ کانٹ نے اس سوال کو حل کرنے کا کبھی مستقل قصد نہیں کیا ۔ اس نے ہمیشہ تصورِ صائب' سے شروع کیا ہے ۔ اور اس کی راہ میں یہ ساری مشکلات اس وجہ سے پیدا ہوئی ہیں کہ اس نے تصورِ خیر' سے استصواب کیے بغیر تصورِ صائب' کو معنیٰ سے مزین کرنے اور اس کا مافیہ تلاش کرنے کی کوشش کی ہے ۔ ہماری رائے میں 'خیر' یا 'قیمت' کا تصور منطق کی رو سے ابتدائی تخیل ہے' حالانکہ نفسیاتی اعتبار سے نوعِ انسان میں تصورِ صائب' زیادہ واضح طور پر ترقی پا رہا ہے ۔ جو فعل خیر کا باعث ہو وہی صائب ہے ۔ اس نوبت پر ناقابلِ تحلیل' چاہیے' سے دست بردار ہونے کا کوئی سوال نہیں ہے ۔ خیر وہ ہے جو 'ہونا چاہیے'[1] اِن دو الفاظ میں فرق یہ ہے کہ لفظِ 'صائب' کا اطلاق صرف انہیں افعال پر

---

[1] یہ بیان اس نظریے سے غیر متوافق نہیں ہے' جس کو میں کامل طور پر تسلیم کرتا ہوں' کہ لفظ 'خیر' کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ ہم اس کا حقیقی مفہوم صرف اس طرح سے ادا کر سکتے ہیں کہ ان الفاظ کو استعمال کریں جو مساوی طور پر اس تصور پر عاید ہوتے ہیں ۔ یعنی 'خیر'، 'چاہیے'، 'قیمت'، 'غایت' کو ہم معنیٰ الفاظ سمجھتا ہوں ۔ مسٹر مور (Moore) نے اپنی حالیہ کتاب اصولِ اخلاقیات (Principia Ethica) میں بجا طور پر نمایاں حیثیت سے اس بات پر زور دیا ہے کہ 'خیر' ناقابلِ تعریف ہے لیکن جب وہ یہ کہتا ہے (ص ۱۷) کہ " تاہم' جہاں تک میں جانتا ہوں صرف ایک ہی اخلاقیاتی مصنف یعنے پروفیسر ہنری سجوک ایسا ہے جس نے اس کو صاف طور پر تسلیم بھی کیا ہے اور اس واقعے کو اس طرح سے بیان بھی کیا ہے' تو میں اس کے بیان کی تاریخی صحت کو تسلیم نہیں کر سکتا ۔ اگر ان مصنفین کے متعلق (مثلاً مسٹر مور کے اور خود میرے) کچھ نہ کہا جائے جنھوں نے یہ نظریہ زیادہ تر سجوک سے سیکھا ہے تو مجھے یہ استدلال کرنا پڑے گا کہ فلاطون (خواہ اس کی بعد کی کوشش کے

ہو سکتا ہے جو ارادی ہیں لیکن لفظ ' خیر ' کا اطلاق افعال کے علاوہ اور بہت سی چیزوں پر بھی ہوتا ہے۔ اس سوال کے بالکل قطع نظر کہ کون ان چیزوں کا باعث ہوا ہے، میں حکم لگاتا ہوں کہ الم یا ناموزوں موسیقی یا بد نما تصاویر (یعنے ذی شعور وجودوں کو آلام میں مبتلا دیکھنا یا متنافر نغموں کو سننا یا بد نما تصویروں پر غور کرنا) بری چیزیں ہیں۔ وہ مجھے بری معلوم ہوتی ہیں خواہ وہ یوں ہی اتفاق سے پیدا ہو گئی ہوں، یا وجوبی یا ارادی فعل سے عالم ظہور میں آئی ہوں۔ اس وجہ سے کہ یہ محض میرا اپنا خیال ہے اس لیے اس حکم کی ایک اساس ہاتھ آتی ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ان چیزوں کو دفع کرنا صائب ہے، لیکن خواہ وہ دفع ہو سکیں یا نہ ہو سکیں بہر حال بری ہیں[۱] جو ارادہ قصداً ان چیزوں کا باعث ہو یا

بقیۂ حاشیۂ صفحۂ گزشتہ متعلق کچھ ہی کہا جائے جو یہ ثابت کرنے کے لیے کی گئی تھی کہ صرف خیر ہی حقیقی ہے، ارسطو اور کئی ایک جدید مصنفین نے جنھوں نے ان کے مدرسے کی تعلیم پائی ہے اس کی تعلیم دی ہے۔ اور اسی کو کڈورتھ Cudworth نے سب سے زیادہ زور کے ساتھ پیش کیا ہے۔ مسٹر مور کی تشریح پر مجھے صرف اتنی تنقید کرنی چاہیے کہ وہ اُن دیگر طریقوں سے تجاہل برتتا ہے جن سے وہ اس تصور کو ظاہر کر سکتا ہے خصوصاً ' صائب ' یا ' چاہیے ' کے متضائف تصور کو۔ اس پر یہ خیال کہ ' خیر ' ناقابل تعریف ہے، اسی طرح مسلط ہے کہ وہ اس بات کی زحمت بھی گوارا نہیں کرتا کہ اس کو اس طرح پیش کیا جائے اور اس کی مثال اس طرح دی جائے کہ آخری تصورات کے حق میں ممکن ہو۔

[۱] اس اصول کا عدم اعتراف (جس کو، جیسا کہ ہم دیکھ آئے ہیں، لوٹزے Lotze نے اس قدر کامل طور پر تسلیم کر لیا ہے) میری نظر میں کلوگر کے پادری Bishop of Clogher کا نمایاں نقص ہے۔ ورنہ کئی اور حیثیتوں سے اس کی Short studyof Ethics (طبع ثانی سنہ ۱۹۰۱) قابل قدر ہے۔ Bishop d' Archy. کانٹ کی ' ضابطہ پسندی ' کے نقایص کو کامل قدر و منزلت کی نظر سے دیکھتا ہے اور افعال کو صائب یا غیر صائب قرار دینے کی کوشش کو بھی بلا لحاظ ان عواقب و نتایج کے جو ہمیں تجربے سے معلوم ہیں۔ اس کے باوجود ہم جانتے ہیں کہ وہ اس بات کا مدعی ہے کہ انسان کی غایت یا اس کا خیر خود اسی کی کرنی ہوتی ہے جو انسان اور دنیا کے اشتراک کا نتیجہ ہے۔ یہ مادی اور مشترک فعلیت ہی وہ شے ہے جس کو فی نفسہٖ خیر کہا جا سکتا ہے (صفحہ ۱۶۸ تا ۱۶۹)، اور وہ حقیقی خیر نیک عمل کرنے کے معنوں میں خیر ہو سکتا ہے، (صفحہ ۲۷)۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ بیانات کانٹ کے اس دعوے کا عکس معلوم ہوتے ہیں کہ

اُن کے خلاف کش مکش کرنے سے انکار کردے وہ ان آلام یا ناموزوں موسیقی یا بدنما تصاویر سے بھی زیادہ شر ہوگا، بلکہ مجھے یقین ہے کہ وہ شر ہے۔ لیکن جب تک یہ چیزیں بری نہ ہوں وہ ارادہ بھی جو ان کو دفع کرنے سے انکار کرے برا نہ ہوگا۔ اس کے افعال ایک بے راہ رو ارادے کے افعال نہ ہوں گے۔ کانٹ اکثر مرتبہ اسی رائے پر اپنی بحث ختم کرتا ہے۔ یعنے صائب یا عقلی وہ فعل ہے جس سے ارادۂ خیر ظاہر ہو۔ بد قسمتی سے اس کی نظر اس طرف نہیں گئی کہ اس اعتراف سے اس کی یہ کوشش بالکل رائگاں جاتی ہے کہ تجربے سے استصواب کرنے سے احتراز کیا جائے۔ یہ ممکن ہے، اگرچہ خلافِ عقل ہے، کہ جزوی افعال کا ارادہ کرتے ہوئے ان نتایج کی طرف توجہ نہ کی جائے جو بظاہر تجربے کی رو سے اُن سے برآمد ہوتے ہیں[۱]۔ کسی چیز پر اچھی ہونے کا حکم اس وقت تک نہیں لگایا جا سکتا جب تک کہ حکم لگانے والے کو یہ نہ معلوم ہو کہ خیر کیا ہے۔ کوئی تجربہ ہمیں یہ نہیں بتا سکتا کہ خیر کیا ہے جب تک کہ ہم تجربے کے تصور میں قیمت کے ایک غیر واضح حکم کو شامل نہ کرلیں۔ لیکن جب تک کسی چیز کی نسبت

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ۔ دانت درد کا پیدا کرنا غیر صائب ہے جب تک کہ اس سے پہلے یہ نہ تصفیہ کرلیا جائے کہ آیا دانت کا درد (خواہ وہ کسی طرح پیدا کیا جائے) بری چیز ہے یا نہیں۔ اور یہ حکم لگانا کانٹ سے تجاوز ہو جانا ہے کہ بجز اخلاقی فعل کے اور کوئی چیز خیر نہیں ہے۔ میرے خیال میں ونٹ Wundt بھی اسی تنقید کا مستحق ہے، جب وہ سعادت کے متعلق یہ کہتا ہے کہ وہ بذاتِ خود ایک غایت نہیں ہے، بلکہ اخلاقی مساعی کی ایک ذیلی پیداوار ہے (اخلاقیات، انگریزی ترجمہ، باب ۳، صفحہ ۹۰) یا جب وہ انفرادی سعادتوں کے مجموعے کا خیال ظاہر کرتا ہے جو معروضی حیثیت سے بے قدر و قیمت ہیں (اسی کتاب کا صفحہ ۸۳)۔ یہ حیرت انگیز بات ہے کہ ونٹ جیسا شخص جو باوجود اس قدر جدید العہد اور حکمت پسند ہونے کے ایک ہی ایسا بلند پایہ مفکر ہے جو اخلاقی غایت کی ذاتی قدر و قیمت کے متعلق اپنی رائے میں کانٹ سے بھی آگے نکل جاتا ہے، جو اس کے نقطۂ نظر سے انفرادی ارادوں کے کمال پر مشتمل نہیں ہے، بلکہ نوعِ انسان کی مبہم اور غیر شخصی ترقی پر۔

[۱] صحیح معنی میں بے شبہ ہمارے معلوم فعل کے کوئی خاص خال ہونا لازمی ہے تاکہ اُن سے ہمارے انتخاب کی توجیہ ہو سکے لیکن ہو سکتا ہے کہ محرک اس خواہش پر مشتمل ہو کہ مزید غور و تامل کے بغیر عمل کیا جائے یعنی وہ خالص کجروی جس سے ایک کھرے کانٹ پرست کے محرک کا امتیاز کرنا اس قدر دشوار ہے جب کہ کانٹ کے مذہب کے غیر معقول پہلو کو لیا جائے۔

یہ تجربہ نہ ہو کہ وہ کیا ہے یہ کہنا ناممکن ہے کہ آیا وہ اچھی ہے یا نہیں۔ ظاہر ہے کہ بے نقص اخلاقیاتی احکام کے لیے تجربے کا وجوب ایک بڑی حد تک قوانینِ اخلاق کے حقیقی اختلافات کی توجیہ کرتا ہے۔ [حضرت] خلیفہ عمرؓ نے (اگر یہ قصہ محض ایک افسانہ نہیں ہے) جب اسکندریہ کے کتب خانے کو آگ لگا دینے کا فرمان صادر فرمایا تو بہت ممکن ہے کہ ان کو اس بات کا نہایت ہی نامکمل علم ہو کہ ایک کتب خانہ حقیقت میں کیا چیز ہے۔ میں اس سے انکار نہیں کرتا کہ ایسے پُرجوش لوگ پیدا ہو سکتے ہیں جو باوجود اس علم کے کہ وہ کتابیں فلاں فلاں علوم پر مشتمل ہیں ان کو آگ میں جھونک دیں۔ لیکن یہ اغلب ہے کہ اُن کتابوں کے متعلق وسیع تر معلومات خلیفے کے حکم کو بدل دیتی۔ خود کانٹ کا پیرو جو بالکل اس کا ہمخیال ہو نہایت منطقیانہ لیکن سخت کم عقلی کے لمحوں میں یہ بتا سکتا ہے کہ آیا ان کتابوں کو اس علم کے بغیر جلا دیا جائے کہ وہ کس کس مضمون کی ہیں یا یہ کہ واقعی وہ کتابیں ہیں بھی یا نہیں۔

ہمارے اخلاقی احکام آخر کار احکامِ قیمت رہ جاتے ہیں۔ اخلاق میں اساسی تصور قیمت کا تصور ہے جس میں 'چاہیے' کا تصور ضمناً شامل ہے۔ لفظ 'قیمت' کے استعمال سے یہ فایدہ ہے کہ وہ اُن سارے مبالغوں اور غوامض سے پاک ہے جو حتیٰ کہ بعض وقت 'چاہیے' کے خلاف ان اذہان میں تعصب پیدا کر دیتے ہیں جن کو اس حقیقت سے کوئی تعصب نہیں ہوتا جس پر وہ دلالت کرتا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ تصورِ 'خیر' اور تصورِ 'صائب' متضایف الفاظ ہیں۔ 'خیر' کے تصور میں یہ مضمر ہے کہ اس کو حاصل کرنا چاہیے۔ اور تصورِ 'صائب' اس 'خیر' کے قطع نظر بے معنی ہے جس کے مطابق افعالِ صائب وقوع میں آتے ہیں۔ بالآخر اگر ہم سوال کریں کہ قیمت کے تصور کو 'اخلاقی' قیمت کے تصور سے کیا نسبت ہے تو میرا جواب یہ ہوگا کہ ہر اُس چیز میں جس میں قیمت ہے اخلاقی قیمت بھی ہوتی ہے۔ یعنے ان معنوں میں کہ اس قیمت کی مقدار کے موزوں تناسب کے لحاظ سے اس کا حصول اخلاق پہ مبنی ہے لیکن اخلاقی قیمت سے ہماری مراد زیادہ تر خاص نوعیت کی قیمت ہے جس کو ہم ایک نیک سیرت سے منسوب کرتے ہیں۔ میں اس قیمت کو سب سے اعلیٰ قیمت تسلیم کرتا ہوں۔ لذت ایک خیر ہے اور ہر انسان کے حق میں صائب ہے کہ خود اپنے نفس اور دوسروں کی لذت کا باعث ہو۔ ہم لذت کو

قیمت سے منسوب کرتے ہیں، لیکن ہم ان افعال یا سیرت کو کسی خاص قیمت سے منسوب نہیں کرتے جن سے وہ پیدا ہوتی ہے کیونکہ ذاتی لذت کے حصول سے لازمی طور پر کسی اچھی سیرت کی طرف دلالت نہیں ہوتی۔ بلکہ اعلیٰ ترین غایات میں اعانت کرنا بھی اخلاقی قیمت سے مُعرا ہو سکتا ہے جب کہ ان غایات کا صورت پذیر ہونا اس شخص کے محرک کا ایک جزو نہ ہو۔ بشرطیکہ صرف اس صورت میں جب کہ ہم ایک شخص کے کردار کی نسبت یہ تسلیم کریں کہ وہ خیر کو اس لیے ترجیح دے رہا ہے کہ وہ صرف خیر ہے، یا نفس ادنیٰ خیر پر اعلیٰ خیر کی ترجیح کو ہم ایک خاص نوعیت اور درجے کی قیمت سے منسوب کریں جس کا نام ہمارے نزدیک عموماً اخلاقی قیمت ہے[1]

---

[1] میں نے اس باب میں زیادہ تر کانٹ کی اخلاقیات کے ضمنی مسایل پر تنقید کرنے سے احتراز کیا ہے جن پر اس وقت تک بحث نہیں کی جا سکتی جب تک کہ اس کے مابعد الطبیعیاتی نظام کے ان نقایص کا حوالہ نہ دیا جائے جو ان سے نہایت قریبی طور پر مربوط ہے۔ میں نے کانٹ کی خالص اخلاقیاتی حیثیت کو بھی صرف اسی حد تک جانچا ہے جس حد تک کہ وہ میرے استدلال میں ممد ثابت ہوئی ہے۔

باب ۶

عقل اور احساس

ا

پچھلے ابواب میں میں نے یہ فرض کیا ہے کہ اخلاق کو بالکلیہ عقلی قرار دینے میں کانٹ حق بجانب تھا۔ یعنے اس دعوے میں کہ اخلاقی پسندیدگی ایک عقلی حکم ہے نہ کہ احساس یا جذبہ۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس دعوے کی اس وقت تک جو تصویب کی گئی ہے اس کو مزید تقویت پہنچانے کی ضرورت ہے۔ اور شاید یہ تصویب ان اعتراضوں کے جواب کی بہترین صورت اختیار کرے جو اس کے خلاف پیدا ہوتے رہے ہیں۔ اس جواب کی نسبت یہ خیال ہوتا ہے کہ اس میں اس مسلک کی قابل لحاظ کیفیات شامل ہیں جو اخلاقیاتی عقلیت کے نام سے موسوم ہے اور جو سترھویں صدی میں کلارک (Clarke) اور جدید تصورین میں کانٹ اور دیگر افراد سے منسوب ہے۔

توقع ہے کہ یہ اعتراضات جب نہایت واضح صورت اختیار کریں گے تو کچھ اس انداز کے ہوں گے: کیا رائے عامہ تسلیم نہیں کرتی کہ اخلاق دماغ کا نہیں بلکہ دل کا معاملہ ہے؟ کیا ہمارے اخلاقی ادراکات میں احساس کی حرارت و گرم جوشی نہیں پائی جاتی

جو (مثلاً) ایک ریاضیاتی صداقت کے ادراک سے غائب ہے؟[۱] کیا نیک لوگ اکثر احمق اور بدلوگ ذہین نہیں ہوتے؟ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ضمیر میں ایک ذہنی جز و بھی داخل ہے تو کیا ہم پادری بٹلر کے ہم زبان ہو کر کم از کم اتنا نہیں کہہ سکتے کہ ضمیر نہ محض 'عاطفہ' 'فہم' ہے' اور نہ 'ادراکِ باطن' بلکہ وہ دونوں کی ماہیت میں داخل ہے؟[۲]

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ عام اعتراضات بہت سی غلط فہمیوں کا نتیجہ ہیں۔ لیکن اتنا ضرور ماننا پڑے گا کہ کانٹ اور دیگر اخلاقیاتی عقلیین کے بیانے ہی ایک بڑی حد تک ان غلط فہمیوں کے ذمہ دار ہیں۔ اول تو جب یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ اخلاقی احکام عقل سے صادر ہوتے ہیں تو اس سے ہماری مراد یہ نہیں ہوتی کہ افعال محض اس وجہ سے صادر ہوتے ہیں کہ وہ معقول ہیں۔ بے شبہ یہ ممکن ہے کہ ہم کسی فعل کو نہایت واضح طور پر صائب قرار دیں لیکن اس کے باوجود اس کو اختیار نہ کریں، حتیٰ کہ اس کی طرف ہماری طبیعت ہی مائل نہ ہو یا رغبت عملاً بہت کم ہو۔ یہاں تک کہ جب کوئی فعل ایک مسلمہ فرض کے خالص 'احترام' کی بنا پر سرزد ہوتا ہے تو (پروفیسر سجوک کے الفاظ میں) کم سے کم 'نفسِ صائب اور معقول کی خواہش' کا موجود ہونا لازمی ہے۔ ورنہ یہ فرض ادا نہ ہوگا اور ہم اُن اسباب سے واقف ہو چکے ہیں جن کی بنا پر ہمارا یہ دعویٰ ہے کہ کانٹ غلطی سے اس بات پر مُصر تھا کہ یہ عقلی خواہش ہی وہ تنہا محرک ہے یا ہونی چاہیے جو ہمیں نیک کام کے لیے مجبور کرتی ہے۔ یہ مسلم ہے کہ عقلِ عملی جو مقاصد عادۃً مقرر کرتی ہے وہ بجائے خود خواہش کی چیزوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ اور جو افعال ان مقاصد کے لیے اختیار کیے جاتے ہیں ان میں اخلاقی قیمت ہو سکتی ہے حتیٰ کہ جب فاعل کے شعور میں مجرد قانون کا سرے سے کوئی خیال ہی نہ پیدا ہو۔ یہاں تک کہ بہترین افراد کے بہتر سے بہتر افعال بھی عموماً فرض کے

---

[۱] دیکھو عبارت مندرجۂ صفحہ ۱۶۵ آئندہ جو مارٹینو Martineau کی Types of Ethical Theory سے نقل کی گئی ہے۔

[۲] رسالۂ فضیلت Dissertation of Virtue — مواعظ (Sermons) کے زیادہ عقلی موقف سے یہ تغیر شاید ہچسن (Hutcheson) کے اثر کا نتیجہ ہے۔ وہ اب 'حاسۂ اخلاق' کو ضمیر کے ایک مرادف کی حیثیت سے استعمال کرتا ہے۔

مجرد خیال کے علاوہ دوسری خواہشوں سے بھی متاثر ہوتے ہیں۔ ضمیر جب ایک حیثیت سے 'جذبۂ دل' کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے تو غالباً اس لفظ کے مفہوم میں نہ صرف صائب کا ادراک داخل ہوتا ہے بلکہ وہ ہیجانات بھی جو فعل صائب کا باعث ہوتے ہیں یعنی اس میں کم سے کم خیر کا 'احترام' یا 'محبت'، بلکہ وہ تمام تاثرات و جذبات نیکو کاری یا دوسرے اعلیٰ تاثرات و جذبات بھی شامل ہیں جن کو اخلاقی عقل عمل کے محرکات[1] کی حیثیت سے پسند کرتی ہے۔ حالانکہ اخلاقیاتی عقلیین اور ان کے مخالفین میں متنازع فیہ مسئلہ صرف یہ ہے کہ 'وہ کون سی قوت ہے' یا ہماری فطرت کا وہ کونسا جزو ہے' جس کی بدولت ہم پر یہ منکشف ہوتا ہے کہ ایک فعل کو اختیار کرنا چاہیے؟

نیز یہ بھی تسلیم کیا جائے گا کہ عقل عملی کے احکام عادۃً ان امور کی تعمیل کے لیے کم و بیش ایک طاقتور ہیجان پیدا کرتے ہیں جن کی وہ خود تاکید کرتے ہیں۔ اور جو لوگ ان احکام سے بہت زیادہ متاثر ہوتے ہیں ان میں یہ احکام بے شبہ ایک ایسے جذبے کے ہمراہ پائے جاتے ہیں جو خالص ریاضیاتی تصدیقات میں مفقود ہوتا ہے۔ تاہم اس حکم میں کہ یہ فعل صائب ہے اور ان جذبات میں جو اس حکم کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں فرق کرنا ضرور ممکن ہے۔ یہاں شاید یہ بحث پیدا ہو کہ بعض لوگوں کے کردار کی حوصلہ افزائی میں جن کو عام طور پر نہایت نیک انسان کہا جاتا ہے' کوئی ایک جذبہ صریحاً اس قدر نمایاں حصہ لیتا ہے کہ اس میں کسی عقلی حکم کا سراغ لگانا دشوار ہے۔ نیز ایک نفسیاتی حقیقت کے اعتبار سے یہ امر بھی قابل اعتراف ہے کہ اکثر لوگوں میں کردار کے جزوی اقسام کو نیکی سے منسوب کرنے کا جو طریقہ رائج ہے وہ قریباً تمام و کمال جذبی نوعیت کا ہوتا ہے۔ پھر بھی میں یہی دعویٰ کر سکتا ہوں کہ جس حد تک نیکی یا صواب کا تصور اس جذبے کا مقصود ہوگا اسی حد تک عقلی حکم کا وجود بھی ماننا پڑے گا۔ جذبی علل سے متاثر یا معین ہونے کا احتمال صرف اخلاقی احکام ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔

---

[1] ضمیر کا ایک تنہا عمل ایک احساس' ایک جذبہ' ایک ہیجان یا ایک تصدیق ہو سکتی ہے (Wundt) 'اخلاقیات' انگریزی ترجمہ۔ جلد تیسری' صفحہ ۶۰)۔ ونٹ یقیناً غلطی پر ہے کہ وہ ضمیر یا συνείδησις کو ابتدا میں 'خدا کا عرفان' قرار دیتا ہے' بجائے اس کے کہ 'علم باطن' یا 'علم ذات' کہے۔ اس بات پر غور کرنا ضروری ہے کہ اس لفظ کو ارسطو کے بعد ہی آنے والی نسل نے رواج دیا ہے اور یہ وہ زمانہ تھا جب کہ اخلاقیاتی احساس اور اخلاقیاتی نظریے کے اعتبار سے اس نے اعلیٰ مدارج ترقی طے کیے تھے۔

ہو سکتا ہے کہ سب قسم کی نفسیاتی علتیں کسی شخص پر بیک وقت عمل کریں اور اس کو ترغیب دیں کہ بغاوت فرانس کے اسباب و علل کے متعلق ایک خاص نظریہ تسلیم کر لے۔ لیکن جس شخص کے شعور میں علیت کا ذہنی تصور یا عزیمت نہ ہو اس میں اس امر کی نسبت نہایت متعصبانہ اور پُرجوش رائے اور نہایت سنجیدہ اور علمی رائے دونوں یکساں طور پر ناممکن ہو جائیں گی۔ اس قسم کی تاریخی تصدیق کو محض ایک جذبے کی حیثیت سے پیش کرنے کا کبھی کسی کو خیال تک نہ آئے گا۔ بالکل اسی طرح جذبہ صائب اور غیر صائب کے متعلق جزوی احکام کی ترغیب دے سکتا ہے لیکن 'صائب'، یا 'خیر'، کا تصور نہیں پیدا کر سکتا۔ حتیٰ کہ جن مثالوں میں حقیقی محرک صریحاً جذبی ہو، ان میں بھی کہہ سکتے ہیں کہ عمل کی نیکی کا کچھ نہ کچھ اور اک جذبے کی ترغیبی علت میں داخل ہوتا ہے، یا یہ کہ جذبہ خود اپنی قیمت کی تصدیق کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ اگر انصاف کے مجرد تصور سے کوئی جوش پیدا ہو تو ممکن ہے کہ اس کی بدولت ایک انسان خیر انام کے کسی کام میں شوق سے مصروف ہو جائے، یا نوعِ انسان کی خالص محبت سے جنبش میں آئے۔ تاہم اس کے ساتھ یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ یہ احساسِ محبت نیک ہے۔ بعض مثالوں میں پہلا انداز بیان مناسب ہے اور بعض میں دوسرا، لیکن یہ دونوں اقسام حکم باہم مخلوط ہیں۔ یعنے ایک تو وہ حکم جو جذبے کو قیمت سے منسوب کرتا ہے اور دوسرا وہ جو ایک چیز کو قیمت سے منسوب کر کے جذبۂ عمل کو مشتعل کرتا ہے۔ سر دست موضوعِ بحث صرف یہ ہے کہ حکم اور جذبہ بہ منطقی حیثیت سے قابلِ امتیاز ہیں، اور یہ کہ قیمت کا حکم محض جذبے کے نفسِ احساس تک منحصر نہیں ہے بلکہ اس کا اثر اور وسیع ہے۔

۲

جب اخلاقی ادراکات کی عقلی نوعیت کے اعتراف کے خلاف عام ناراضی کوئی فلسفیانہ نظریے کی صورت اختیار کرتی ہے تو وہ یا تو بتدریج 'حاسۂ اخلاق' کے نظریے کی صورت اختیار کر لیتی ہے یا ایک 'اخلاقی استعداد' کی جس کو ضمیر کہتے ہیں، اور جو کلیتہً ایک انوکھی حیثیت سے پیش کیا جاتا ہے۔ ضمیر ذہنی حکم کی طرح ہر قسم کے احساس

یا جذبے سے متمایز ہے۔ ہم ان دونوں خیالات کو مختصر طور پر جانچیں گے۔
جان لاک کی تحریروں میں کمبرلینڈ اور کیمبرج کے افلاطونیین کی عقلیت اس قدر انحطاط پر آگئی تھی کہ اس نے محض ایک دنیاوی افادیت کی صورت اختیار کی۔ لاک نے قدیم طرزِ کلام کی رو سے اخلاق کو عقلی قرار دیتا رہا۔ لیکن ابتدا میں اس لفظ کے جو معنے مقرر تھے وہ اس کی تحریروں میں بالکل منقلب ہو گئے ہیں۔ عقل سے استصواب کرنے پر زور دینے کا یہ منشا تھا کہ ہابس کا جواب ادا کیا جائے۔ لیکن اس کے یہاں عقل کا مفہوم گھٹ گھٹا کر صرف اشارہ رہ گیا تھا کہ ان معنوں میں اخلاق کو عقل کی اساس پر قائم کرتے ہوئے خود ہابس کو بھی عذر نہ ہوتا۔ عقل کے معنے اب اس استعداد کے نہ تھے جو ہماری ذات میں ایک خیر بالذات کا تصور پیدا کرتی ہے اور یہ حکم لگاتی ہے کہ کیا چیز بجائے خود خیر ہے اور کیا چیز نہیں، بلکہ صرف ایک ایسی استعداد جو ذریعہ اور مقصد میں تعلق پیدا کرتی ہے[1]۔ لاک کی رو سے فضیلت عقلی تھی کیونکہ یہ بتانا ممکن تھا کہ اس کے بغیر انسان سیدھا دوزخ میں جائے گا۔ پس ہم شیفٹسبری اور ہچیسن کے سے افراد میں اس طرزِ تخیل میں یہ رجعت پسندی کو محسوس کرتے ہیں جس کی بدولت اخلاق محض ایک خود غرض احصار کی صورت میں باقی رہ جاتا ہے۔ خیال یہ تھا کہ اگر اخلاق کو ذہن کی سرحد سے یک لخت خارج کر دیا جائے اور اس کو دل کے قبضے میں دے دیا جائے تو اس کی پوری حفاظت ہوگی۔ اس کے علاوہ یہ لوگ اسی استاد کے مابعد الطبیعیاتی مفروضوں میں شریک رہے یا کم سے کم ان سے کامل طور پر دست بردار نہ ہو سکے جس کی اخلاقیات کے خلاف انھوں نے بغاوت کی تھی۔

---

[1] ممکن ہے کہ اس سلسلے میں 'استعداد' (faculty) کے اس استعمال کو بعض حلقوں میں مستثنیٰ قرار دیا جائے۔ یہ لفظ اب غیر مقبول ہو گیا ہے، کچھ تو اس لیے کہ ایک مسلک میں اس کو اس حیثیت سے استعمال کیا گیا ہے کہ اس سے ذہنی فاعلیتوں کی ایک معین تعداد کا خیال پیدا ہوتا ہے جو ایک دوسرے سے بالکل متمایز اور الگ الگ ہیں۔ گویا کہ وہ 'فلاطون کے الفاظ میں' شعورِ ذات کی وحدت سے تجاہل برتتے ہوئے ایک چوبی گھوڑے پر سوار کیے گئے ہیں، اور کچھ اس لیے کہ ایک مخصوص قوت کی ایجاد نے اکثر پیچیدہ ذہنی اعمال کی منطقی یا نفسیاتی تحلیل کی جگہ لے لی ہے۔ مجھے توقع ہے کہ میں نے ان غلطیوں سے کافی احتراز کیا ہے لیکن اگر لفظ استعداد کا استعمال کلیۃً ترک کر دیا جائے تو پھر اسی توہم میں مبتلا ہونا پڑے گا جو اس کے مخالفین کے پیش نظر ہے۔ ہم جو کچھ عمل کریں اس کے کرنے کی استعداد یا قابلیت (virtus) ہونی چاہیے۔ اس سوال سے کہ اخلاقی استعداد کیا ہے۔ میرا مقصد صرف یہ دریافت کرنا ہے کہ تنہا شاعر بالذات ذات کی کن قابلِ امتیاز فعلیتوں سے ہمارے تصوراتِ صائب و غیر صائب منسوب ہوں۔

تجربہ جس سے عملاً احساس مراد لی جاتی تھی علم کا واحد ذریعہ سمجھا جاتا تھا۔ بنا بر آں خیال یہ پیدا ہوا کہ اگر اخلاق کو حقیقی چیز ظاہر کرنا ہے تو اس کا انکشاف ضرور کسی نہ کسی قسم کے احساس (feeling) یا حس (sensation) سے ہونا چاہیے۔ تاہم اخلاق کو معمولی حیثیت کے احکام یعنے حواس جسمانی کے لذات و آلام کی اساس پر قائم کرنا یقیناً ایک خالص اور سیدھی سادی لذتیت کے مرادف ہے۔ اس نتیجے سے گریز کرنے کے لیے انھوں نے ایک خاص حاسہ ایجاد کیا جس کو ہمارے اخلاقی علم کا ذریعہ قرار دیا گیا، جس طرح کہ بصارت ہمارے لونی اور سماعت صوتی ادراکات کا ذریعہ ہیں۔ اس طرح اخلاق کو بھی (ہمارے تمام علم کی طرح) ایک قسم کے احساس پر قائم کیا گیا۔ البتہ یہ ایک خاص احساس تھا۔ لیکن اخلاقی پسندیدگی کلیۃً ایک انوکھا احساس سمجھی جاتی تھی جو نیک افعال پر فکر و خوض کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ اور اسی طرح ناپسندیدگی بھی وہ احساس تھی جو بُرے افعال پر غور کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر حواس جسمانی اور بے آلہ حواس اخلاق میں مماثلت کے کامل فقدان پر اصرار نہ بھی کیا جائے تو بھی اس قسم کی تمام آرا پر ایک ناقابل رد اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اگر اخلاقی پسندیدگی محض ایک احساس ہے تو وہ دوسرے احساسات پر اپنے تفوق و برتری کا دعوی کس طرح کر سکتا ہے؟ اگر یہ فرض کیا جائے کہ ہمدردی کے کام سے مجھے خوش گواری کا احساس ہوتا ہے اور جھوٹ کہنے سے ایک خاص قسم کی ناگواری محسوس ہوتی ہے تو معمولی حالات میں پہلے کام کو اختیار کرنے اور دوسرے سے احتراز کرنے کی معقول وجہ موجود ہے۔ لیکن فرض کرو کہ میں اس خاص قسم کے احساس سے بالکل بے حس ہوں، یا یہ کہ میری سرشت ہی ایسی واقع ہوئی ہے کہ کسی رسم و روایت کی خلاف ورزی سے مجھے جتنا صدمہ ہوتا ہے اتنا کسی اخلاقی جرم سے نہیں ہوتا[۱] تو میں اخلاقی ناپسندیدگی کے اس خاص احساس کو اس قدر زیادہ اہمیت

---

[۱] اس سند کا لحاظ نہ کرنا جو پسندیدگی یا ناپسندیدگی کے تصور معکوس میں مضمر ہے لارڈ شیفٹسبری (Lord Shaftesbury) کی کتاب (Inquiry Concerning virtue) کا ایک نمایاں نقص یا کوتاہی معلوم ہوتی ہے۔ اس نے ناقابل تردید ثبوت بہم پہنچایا ہے کہ فضیلت انسان کی دلچسپی یا مسرت اور رذیلت اس کی مصیبت کا باعث ہے، بلحاظ ان حالات و واقعات کے جن سے وہ اس دنیا میں گھرا ہوا ہے۔ لیکن فرض کرو کہ اس کے بعض خاص مستثنیات ہیں۔ اور یہ ایسی مثال ہے کہ مصنف اس کو پیش کرنا نہیں چاہتا تھا۔ یا فرض کرو کہ اس نے ایک

کیوں دوں ؟ ہو سکتا ہے کہ مجھ میں گنجفہ کھیلنے کی خاصی صلاحیت ہو، لیکن اگر میں کسی ناول کے مطالعے کو اس پر ترجیح دیتا ہوں تو میں مجبور نہیں ہوں کہ گنجفہ ہی کھیلوں۔ اگر مان لیا جائے کہ بداخلاقی عادۃً میرے حق میں ایک خاص قسم کے ذہنی یا جذبی صدمے اور تکلیف کا باعث ہوتی ہے تو اس کے باوجود ممکن ہے کہ خاص حالات میں اخلاق کی بدولت ایک اور قسم کا مزید رنج و ملال پہنچے ممکن ہے کہ مجھے ضمیر کے آلام زیادہ ناپسند ہوں، لیکن انگوٹھا دبانے کے شکنجے سے اس سے بھی زیادہ نفرت ہو۔ اگر مجھے دھمکی دی جائے کہ میں جس راز کو چھپانے پر مجبور رہوں اگر اس کو ظاہر نہ کروں اور ایک بے گناہ انسان پر جھوٹا الزام نہ لگاؤں تو مجھے سخت اذیت پہنچائی جائے گی تو کیا چیز مجھے مجبور کرتی ہے کہ جسمانی اذیت سے بچنے پر ضمیر کے تسکین و آرام کو ترجیح دوں ؟ احساس زیر بحث کی نوعی خصوصیت پر اصرار کرنا کچھ ٹھیک نہیں ہے۔ گنجفہ کھیلنے کی لذات لمس یا ذوق کی لذتوں سے مختلف ہیں لیکن ان کا آخر الذکر سے اعلیٰ ہونا ضروری نہیں۔ پرتگالی شراب اور ہسپانوی شراب کے ذائقے میں نوعی اختلاف ہے مگر ایک کا دوسرے سے اعلیٰ ہونا ضروری نہیں۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ تمھارا دل تو خوب جانتا ہے کہ یہ لذات حاسے کی لذات کے مقابلے میں نہ صرف کیفی بلکہ نوعی اعتبار سے بھی اعلیٰ ہیں، اس لیے دوسری لذتوں کے مقابلے میں ان کی طرف زیادہ توجہ کرنی چاہیے، تو کیا اس کے معنے حقیقت میں یہ تسلیم کرنے کے نہیں ہیں کہ ہم خالص احساس کے علاوہ کسی اور چیز یعنے عقل کی ہدایت یا قیمت کے حکم سے بھی کام لیتے ہیں ؟ اطاعت کا خواہاں احساس نہیں بلکہ وہ حکم ہے جو احساس کو قیمت سے منسوب کرتا ہے۔

علاوہ اس کے نہ صرف حاسۂ اخلاق کا نظریہ اس بات کی توجیہ سے قاصر ہے کہ کیوں ایک فرد ان احساسات و جذبات میں جن کی استعداد اس کی فطرت میں ہے خاص اخلاقی ادراکات کو ترجیح دے۔ بلکہ وہ اس امر سے بھی کلیتہً قاصر ہے کہ اس قسم کے اخلاقی ادراکات کو کلی صحت سے منسوب کرے۔ جو لوگ احساسات کو محسوس کرتے ہیں

بقیۂ حاشیہ صفحۂ گزشتہ ۔ شال مثلاً کی جس پر غور کیا گیا یعنے یہ کہ ایک مشکک کو فضیلت کے مسرت بخش میلان کا یا اس کے خلاف کسی رائے کا یقین ہے۔ تو اس کا خیال ہے کہ یہ لاعلاج ہو جائیگا (آٹلر بند رھویں وعظ کا مقدمہ)۔

ان کے حق میں غیر متوافق اور متناقض احساسات بھی بحیثیت احساسات ہونے کے مساوی طور پر حقیقی اور صحیح ہیں۔ جب کوئی رنگوں کا اندھا ہلکے سرخ کو سبز یا بھورا بتاتا ہے تو وہ رنگ فی الواقع اس کے حق میں سبز یا بھورا ہے۔ اس کا حکم بھی اتنا ہی صحیح ہے جتنا کہ اس شخص کا جو اس کو سرخ بتاتا ہے۔ احساسات بحیثیت احساسات کے نہ صحیح ہیں اور نہ غلط، لیکن جو احکام ان پر مبنی ہیں ان کے متعلق یہ ہے کہ الف کی اس تصدیق میں کہ وہ سرخ رنگ دیکھ رہا ہے اور ب کی اس تصدیق میں کہ وہ سبز دیکھ رہا ہے بے شبہ ایک معروضی صحت ضرور ہے۔ لیکن دونوں کے یہ بیانات کہ وہ واقعی کیا محسوس کر رہے ہیں کلیتہً باہم متوافق ہیں۔ اب اگر کسی اچھے فعل کے معنے محض یہ لیے جائیں کہ وہ میرے حق میں ایک خاص احساس کے تجربے کا باعث ہوتا ہے جس کو میں اخلاقی پسندیدگی کے نام سے منسوب کرتا ہوں تو یہ امر ناقابلِ انکار ہے کہ ایسے احساسات مختلف افراد میں مختلف، بلکہ متضاد، انواعِ کردار سے پیدا ہوتے ہیں۔ اگر کسی شخص کی تربیت ہی ایسی ہوئی ہو کہ ایک مقدس فریب کو صائب سمجھنے سے اس کو لذت حاصل ہوتی ہے تو وہ اس لذت کے مقابلے میں کسی حال میں کم نہ ہوگی جو ایک اور شخص کو، جس کی تعلیم و تربیت جداگانہ طریقے سے ہوئی ہو، صداقت کی خاطر جان دینے سے حاصل ہوگی۔ سانڈوں کی لڑائی قریباً تمام ہسپانویوں میں پرجوش پسندیدگی کا احساس پیدا کرتی ہے اور وہی کم و بیش تمام انگریزوں میں سخت ناپسندی کا۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ دشواری دراصل کس چیز میں ہے۔ لیکن اس کو اخلاقی صدق کے مشخص کرنے کی عملی دشواری سے کوئی سروکار نہیں ہے۔ ہر اخلاقیاتی نظام کو ماننا پڑے گا کہ افراد کا ضمیر ناقابلِ خطا نہیں ہے، اور یہ کہ لوگوں کے اخلاقیاتی احکام حقیقت میں ایک دوسرے کی تکذیب کرتے ہیں۔ میں خواہ کتنی ہی شدت کے ساتھ محسوس کروں کہ ایک خاص طریق کردار صائب ہے تاہم اس میں غلطی کا امکان ضرور ہے، جس طرح کہ ایک پرجوش طریقے سے علمی یا تاریخی نظریہ قائم کرنے میں غلطی کا احتمال ہوتا ہے۔ اخلاقی حکم کی معروضیت کے معنے یہ نہیں ہیں کہ افراد اس میں غلطی نہیں کرسکتے یا ایک خاص زمان و مکان میں افراد کا اتفاقِ عامہ خطا سے خالی ہوتا ہے بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ اگر اس کردار کی پسندیدگی میں میں **حق بجانب** ہوں، اور اسی کو تم ناپسند کرتے ہو تو تم غلطی پر ہو۔ اگر اخلاق ایک معروضی صدق

یا کذب کی چیز ہے تو قانونِ اخلاق غیر متاثر رہتا ہے۔ ہر چند یہ ممکن ہے کہ تم یا میں نے (بلکہ تمام نسلِ آدم نے اخلاقی ترقی کی موجودہ منزل میں) اس کی بعض شرائط پر غلط طریقے سے قیاس کیا ہو لیکن اگر کسی فعل کی نکوئی کے معنے محض یہ ہوں کہ وہ خاص خاص انسانوں میں ایک خاص جذبہ پیدا کرتا ہے تو ایک ہی فعل بیک وقت نیک بھی ہو سکتا ہے اور بد بھی۔ اخلاقی احساسات میں اس سے زیادہ معروضی صداقت یا صحت نہیں ہے جتنی کہ اور احساسات میں ہے، جو مختلف اشخاص کی جلدوں اور اعصابِ حسی کی متخالف و متباین حساسیت کے ساتھ ساتھ اپنی ماہیت یا شدت بدلتے رہتے ہیں۔ سانڈوں کی لڑائی نہ صائب ہے نہ غیر صائب۔ لیکن بعض لوگوں کی نظر میں وہ صائب ہے اور بعضوں کی نظر میں غیر صائب۔ جس طرح کہ سرسوں معروضی حیثیت سے نہ خوش گوار ہے نہ ناگوار، لیکن کسی کو پسند آتی ہے اور کسی کو نہیں پسند آتی۔[1]

شاید اس کا جواب یوں دیا جائے کہ "یہ وہ احساسات نہیں ہیں جو چیزوں کو صائب یا غیر صائب قرار دیتے ہیں۔ وہ تو محض موضوعی علامات ہیں جن سے ہم حقیقتِ خارجی کے عالم میں ایک کیفِ واقعی کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں"۔ بے شبہ ہچیسن کے سے تعمیری اخلاقیین نے اصل میں حاسۂ اخلاق کے اصول سے یہی مراد لی تھی۔ اگر اس اعتراض کا مکمل جواب دیا جائے تو اس میں اس مابعد الطبیعیاتی نظام کی بحث چھڑ جائے گی جو اس میں مفروض ہے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ اگر محض احساس سے کسی علم کی توجیہ ہو سکے تو اس طرح جس اخلاق کی توجیہ ہو گی اس میں بھی کم سے کم اتنی ہی معروضیت ہو گی جتنی کہ ہمارے باقی علم میں ہو سکتی ہے۔ سائنس کے حق میں حسیت (Sensationalism) جیسی مہلک ہے اخلاق کے حق میں نظریاتِ حاسۂ اخلاق اس سے زیادہ مہلک نہیں ہیں۔ میں یہاں صرف اتنا بتا سکتا ہوں کہ جس طرح سارا علم احساس کے علاوہ مزید کسی چیز پر دلالت کرتا ہے اسی طرح اگر اخلاق پر عالمگیر صدق یا صحت واجب ہے تو یہ لازمی امر ہے کہ اخلاقی ادراکات کو احکام کی

---

[1] بے شبہ یہاں یہ بحث کی جائے گی کہ حتیٰ کہ شکم پروری اور تعیش کے معاملات میں ایک جمالیاتی اور بنا برآں ایک معروضی عنصر داخل ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو ہمیں چاہیے کہ ایک اس سے بھی زیادہ خالص حسی نوعیت کی لذت کو قائم مقام بنائیں۔

حیثیت دی جائے۔ خاص احساس اخلاق زیادہ سے زیادہ صرف ایک وسیلہ یا علامت ہو سکتا ہے جس کی بدولت ہم حکم لگانے کے قابل ہوتے ہیں۔ لیکن وہ اس کا واحد سرچشمہ نہیں ہو سکتا، جس طرح کہ میں حسی تجربے کے بغیر حقیقت میں یہ حکم نہیں لگا سکتا کہ یہ مثلث فلاں مثلث سے بڑا ہے، اگرچہ اس حکم میں خالص حس سے کچھ زیادہ ہی داخل ہے۔ 'خیر' کا وجوبی تصور احساس سے نہیں حاصل ہو سکتا۔ اگرچہ یہ ممکن ہے کہ احساس بعض دفعہ نفسیاتی حیثیت سے میری اس تصدیق کی علت یا موجب ہو کہ فلاں فلاں مخصوص فعل صائب یا خیر ہے۔

۳

اخلاقیاتی عقلیین کی یہ عادت رہی ہے کہ اخلاق کی استعداد کا مقابلہ اُس استعداد سے کیا کرتے ہیں جس کی بدولت ہم ریاضیاتی علوم متعارفہ (axioms) یا قوانینِ فکر کا بلا واسطہ تعقل کرتے ہیں۔ میں نے خود ہی بحث کی ہے کہ ایسے اخلاقی اولیات دریافت ہو سکتے ہیں جن کی صداقت ہمیں اس علم متعارفہ کی طرح پسند آئے کہ اگر مساوی مساوی میں جمع کیے جائیں تو مجموعے بھی مساوی ہوں گے، یا دو خطوطِ مستقیم مکان کا احاطہ نہیں کر سکتے۔ اس نوعیت کے اخلاقیاتی اولیات تین عظیم الشان قوانین، دوراندیشی (Prudence) معقول خیر طلبی، اور مساوات پر مشتمل ہیں، جن کو پروفیسر سجوک اخلاقیات کی اساس غائی قرار دیتا ہے۔ اور میں ان اولیات کی صحت و اہمیت کو پوری طرح تسلیم کرتا ہوں۔ لیکن ممکن ہے کہ اخلاقی اولیات سے ریاضیاتی علوم متعارفہ کی مماثلت حد سے متجاوز ہو جائے۔ ممکن ہے کہ اس مماثلت پر زور دیتے ہوئے ہمارے اخلاقیاتی احکام کے بعض مخصوص خط و خال سے چشم پوشی کرلی جائے، اور واقعات و حقایق کی ترجمانی میں اس کی صریح ناکامی عقلی اخلاقیت کے سارے تصور کے خلاف ایک ردِّ عمل کا باعث ہو۔ عقلیتی اخلاقیین نے ہمیشہ یہ نہیں کہا ہے کہ ان اولیات دوراندیشی، بصیرت، خیر طلبی اور مساوات میں ذاتی طور پر کوئی چیز اخلاقیاتی نہیں ہے بجز 'خیر مطلق' کے خالص صوری تعقل (notion) یا مقولے کے جوان پر دلالت کرتا ہے۔ یہ دلیلِ مساوات

کہ ایک شخص کے خیر میں اتنی ہی داخلی قیمت ہے جتنی کہ دوسرے کے مماثل خیر میں ہے[1]، حقیقت میں محض ایک حکم تحلیلی کی صورت میں تحویل ہو سکتا ہے۔ میں ایک شخص کی ذات میں جس چیز کو قیمتی سمجھتا ہوں اس کی نسبت میرا فرض ہے کہ دوسرے کی ذات میں بھی اس کی مساوی قیمت کو تسلیم کروں۔ بشرطیکہ اس سے وہی چیز مراد ہو جو اس دعوے میں مضمر ہے کہ وہ قیمتی ہے۔ دوسرے دو اولیات (دوراندیشی و خیر طلبی) صرف اس امر پر مُصر ہیں کہ خیر کثیر ہمیشہ خیر قلیل سے زیادہ قیمتی ہے۔ یہ اولیات نہ صرف اولیات ریاضیات کے ہم پلہ ہیں بلکہ وہ انھیں اولیات کے مخصوص اطلاقات بھی ہیں۔ اس حکم کو کہ تمام انسانوں کے خیر کی قیمت ایک انسان کے خیر کی قیمت سے بڑی ہے بالکل ایک ریاضیاتی علم متعارفہ کی اس مثال کی حیثیت حاصل ہے کہ کل جزو سے بڑا ہوتا ہے۔ لیکن اس حد تک تو اس حکم میں کوئی حقیقی اخلاقیاتی امر مضمر نہیں ہے بجز اس کے کہ وہ اس اخلاقیاتی مسئلے پر دلالت کرتا ہے کہ جن چیزوں میں کمیت ہے ان میں قیمت یا خیر بھی ہے۔ تاہم اس کو اس حیثیت سے پیش کرنا بھی حقیقت میں ایک نہایت سطحی سی چیز ہے۔ کیونکہ حکم کا پورا مفہوم تخیل قیمت میں داخل ہے۔ اور قیمت کا تخیل محض ایک جذبی حقیقت کے اظہار میں پوری طرح تحلیل نہیں ہو سکتا نفسیاتی حقیقت کے ایک مجرد بیان کی حیثیت سے کوئی دعویٰ اس سے زیادہ غلط نہیں ہو سکتا کہ ایک شخص کی نسبت میرا احساس، یعنے وہ جذبہ جو اس کے نفع یا نقصان کے علم سے میرے دل میں پیدا ہوتا ہے، بالکل اس احساس کا سا ہوتا ہے جو ایک دوسرے شخص کے متعلق ہوتا ہے۔ میں اخلاقیاتی عقلیین کو بالکل حق بجانب سمجھتا ہوں کہ وہ ان احکام کو جو ایک حد تک ریاضیاتی اولیات کے مماثل ہیں اصلی اولیات کا مرتبہ دیتے ہیں۔ لیکن یہ اولیات اپنے طور پر کسی ٹھوس اخلاقیاتی مسئلے کو حل کرنے کے قابل نہیں ہیں۔ ان میں حقیقی اخلاقیاتی جزو محض 'قیمت' یا 'خیر' کے تخیل پر مشتمل ہے۔ اور جب تک ہم کسی مادی چیز یا تجربے پر خیر ہونے کا حکم نہ لگائیں ان سے کام بھی نہیں لے سکتے۔ یہ اولیات محض اس لیے

---

[1] علم متعارفہ کی اس خصوصیت کی توضیح و تعریف کے لیے میں آیندہ اس کتاب کے آٹھویں باب میں جگہ نکالوں گا (جس کو بنتھم یا سجوک کی طرح افادیین نے تسلیم نہیں کیا ہے)۔

ریاضیاتی اولیات سے مشابہ ہیں کہ وہ خالص صوری ہیں۔ اُن کا کام صرف اتنا ہے کہ جب ہم اس امر سے واقف ہو جائیں کہ 'خیر مطلق' کیا ہے تو اس کی تقسیم میں ہماری رہ نمائی کریں۔ حقیقی اخلاقیاتی حکم اس دعوی میں مضمر ہے کہ فلاں یا فلاں چیز خیر ہے۔ اور جب ہم یہ حکم لگائیں کہ فلاں یا فلاں چیز خیر یا قیمتی ہے تو یہ حکم ایک ایسی صورت اختیار کرتا ہے جو نفسیاتی نقطۂ نظر سے ریاضیاتی حکم سے بہت کم اور جمالیاتی حکم سے بہت زیادہ مشابہ ہوتی ہے اور یہ حکم آخر میں جو صورت اختیار کرتا ہے اس کا مقابلہ زیادہ معقولیت کے ساتھ ایک خالص جذبہ بلکہ خالص احساس سے کیا جا سکتا ہے۔ میں کوئی وجہ نہیں بتا سکتا کہ میں کیوں ایک لذت پر یہ حکم لگاتا ہوں کہ وہ دوسری لذت سے (شکسپیر کا ڈرامہ شامپین شراب سے) اعلیٰ ہے، بجز اس کے کہ میں اس کو ایسا ہی پاتا ہوں جس طرح کہ میں اس امر کی کوئی وجہ نہیں بیان کر سکتا کہ میں کیوں فلاں چیز کو خوبصورت یا فلاں کو چوگوشہ سمجھتا ہوں بجز اس کے کہ میں اس کو ایسا ہی پا رہا ہوں۔ ہم قدرتاً اپنا حکم ان الفاظ میں ظاہر کرتے ہیں کہ 'میں اس کو ایسا محسوس کرتا ہوں' نہ یہ کہ 'میں اس کو ایسا جانتا ہوں'۔ اور ان احکام کو محض احساسات فرض کرنے کی ایک وجہ زیادہ تر یہ بھی ہے۔ اور جو لوگ ان کو ایک مفروضہ 'حاسۂ اخلاق' کے احساسات قرار دینے پر مُصر ہیں ان کی مراد غالباً اکثر اسی عدم توسط سے ہے۔ لیکن صرف ایک احساسی ہی یہ خیال کر سکتا ہے کہ یہ قضیہ 'کہ میں محسوس کرتا ہوں کہ آ ب ہے' خالص احساس کی ترجمانی کرتا ہے۔ یہاں 'میں محسوس کرتا ہوں' 'میں حکم لگاتا ہوں' کا ایک مبہم لیکن عام فہم مترادف ہے۔ قضایا محسوس نہیں کیے جا سکتے۔

ایک اور حقیقت جو اس نظریے کی تائید میں ہے یہ ہے کہ ہمارے حقیقی اور ٹھوس احکام کو محض صوری اور مجرد اولیات سے متمایز کر کے، جس پر ابھی غور کیا گیا ہے علمی صحت اور قطعیت کے ساتھ بیان کرنا ممکن ہے، جو دوسرے بدیہی حقایق کی خصوصیت ہے۔ ہر چند یہ حکم کہ 'لذت خیر ہے' لیکن خیر ہونے کی حیثیت سے فضیلت کے مساوی نہیں ہے، ایک بلاواسطہ حکم ہے، جو اس خصوص میں ایک ریاضیاتی اولیہ سے متشابہ ہے، تاہم اس حکم میں ریاضیاتی حکم کی صحت نہیں پیدا ہو سکتی۔ یہ بات اور بھی نمایاں ہو جاتی ہے جب ہم تصورِ قیمت کے جزوی اطلاقات پر کاربند ہوتے ہیں، جب ہم یہ دریافت

کرتے ہیں کہ ایک لذت کے مقابلے میں دوسری لذت کی اضافی قیمت کیا ہے، یا ایک فرد یا ایک قوم میں حسن کارانہ حساسیت اور اجتماعی احساس کی ایک معین قسم کی تقابلی اہمیت کیا ہے تو ہم ان تمام افراد میں جو الفاظ مستعملہ کے معنے مشکل ہی سے جانتے ہیں اتنا اتفاق عام نہیں پاتے جتنا کہ ریاضیاتی اولیات کی نسبت دعویٰ کیا جا سکتا ہے۔ اور حقیقی اخلاقیاتی حکم کا جوہر ان اولیات عامہ میں نہیں ہے جو اوپر تجویز ہوئے ہیں بلکہ اس مادی حکم میں کہ "یہ جزوی لذت یا فلاں قسم کا علم خیر یا قیمتی ہے، اور فلاں قسم کی لذت بری ہے"۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ بے توسطی جمالیاتی قدردانی یا محض اس حکم ادراک کی بے توسطی سے کہ "یہ سبز ہے" بہت کچھ ملتی جلتی ہے۔ اخلاقیاتی حکم کی یہ تمام خصوصیات نظریۂ حاسۂ اخلاق کے لیے اخلاقی تصور حاصل کرنے پر مائل ہیں۔

اس بات کو کہ جمالیاتی اور اخلاقیاتی احکام میں کس حد تک مماثلت تسلیم کی جائے لازماً ہماری اس رائے پر منحصر ہونا چاہیے جو ہم خود جمالیاتی حکم کی نسبت قائم کرتے ہیں۔ جو لوگ حاسۂ اخلاق کے متعلق لکھتے ہیں انھوں نے عموماً یہ فرض کر لیا ہے کہ جمالیاتی پسندیدگی موضوعی احساس کی صرف ایک قسم ہے۔ اس حکم سے کہ "یہ تصویر خوبصورت ہے" ان کے نزدیک صرف یہ مراد ہے کہ "مجھے اس تصویر پر غور و فکر کرنے سے ایک خاص قسم کا خوش گوار احساس حاصل ہوتا ہے"۔ اور اگر صورت حال یہی ہوتی تو اخلاقی حکم کو جمالیاتی قدردانی کے مقوبے کے تفویض کر دینا اس سند یا کلیت کے حق میں مہلک ثابت ہوتا جس کو ہم اس کا جوہر قیاس کرتے ہیں۔ اس کے برخلاف ہم اس بات سے انکار کرنے کے لیے تیار ہیں کہ فن مصوری یا شاعری میں ایک شخص کا حکم ایسا ہی اچھا ہوتا ہے جیسا کہ دوسرے کا، جو اس صورت میں ناقابل انکار ہوتا جب کہ جمالیاتی حکم بجز ایک امر احساس کے اور کچھ نہ ہوتا۔ ہم دعویٰ کر سکتے ہیں کہ امور کردار کی طرح جمالیاتی قدردانی کے امور میں بھی ایک صائب اور ایک غیر صائب ہے۔ ہم جمالیاتی حکم میں کسی قدر معروضیت اور بنا برآں ایک حد تک عقلی خاصیت کا دعویٰ کر سکتے ہیں لیکن جمالیات کا علم اخلاقیات کے مقابلے میں بہت زیادہ دشوار ہے۔ اخلاقی احکام کے مقابلے میں جمالیاتی قدردانی کی معروضی حیثیت کی تائید اور اس کے عقلی یا ذہنی اور خالص حسی یا جذبی اجزا کے ربط کا تعین نہایت ہی دشوار ہے۔ بہر حال جمالیاتی قیمت کے معیار مطلق کے نظریے کی حمایت اس وقت تک

ناممکن ہے جب تک کہ اس سارے موضوع کو اس سے وسیع پیمانے پر نہ پیش کیا جائے جتنا کہ یہاں برمحل ہوگا۔ پس میں جمالیاتی اور اخلاقی قیمت کے روابط کی تعریف و تحدید کی مزید کوشش سے باز رہوں گا۔ اور صرف اس بات کی طرف اشارہ کروں گا کہ جمالیاتی اور اخلاقیاتی ادراک کی مشابہت کو اس دعوے سے انکار کیے بغیر تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ اخلاقی حکم میں ایک جزو ایسا بھی ہے جو محض موضوعی احساس یا جذبے میں تحویل نہیں ہو سکتا اور یہ لازمی ہے کہ ہم اس کو اپنی فطرت کے عقلی یا ذہنی جزو سے وابستہ سمجھیں اور جیسے ہی جمالیاتی حکم کی عقلی اور معروضی خاصیت کو تسلیم کر لیا جائے ہمیں بجائے ریاضیاتی مشابہت کے اس مشابہت پر اصرار کرنے کا نہایت اچھا موقع ہاتھ آتا ہے۔ کیونکہ اس تقابل کے ساتھ وہ خیال باقی نہیں رہتا جو ریاضیاتی تشابہ کے ساتھ وابستہ ہو سکتا ہے۔ یعنی یہ خیال کہ یہ احکام قیمت تجربے سے پہلے' اور اس سے بے نیاز ہو کر بھی' لگائے جا سکتے ہیں[1]۔ اس حکم میں کہ 'یہ منظر خوشنما ہے' (جس حد تک اس کا یہ دعویٰ ہو کہ جو شخص اس طرح خیال نہیں کرتا وہ غلطی پر ہے) بے شبہ ایک ایسی چیز کا دعویٰ کیا جاتا ہے جو تجربے میں داخل نہیں ہے۔ لیکن کوئی شخص یہ استدلال نہیں کرتا کہ یہ حکم اس منظر کے مشاہدے کے بغیر یا دوسرے مناظر یا تصاویر کے تجربے کے بغیر بھی لگایا جا سکتا ہے' کیونکہ انسان کی جمالیاتی حساسیت کی نشو ونما اسی سے ہوئی ہے۔ حتیٰ کہ ایک معمولی حکم ادراک ('یہ شے مربع ہے') میں بھی ان لوگوں کے لیے احساس کے علاوہ اور بہت کچھ مضمر ہے جنھوں نے کانٹ کی تنقید (Critique) سے صورِ مکان و زمان' مقولات جوہر و عرض' کمیت وغیرہ کا سبق حاصل کیا ہے۔ اور اسی طرح یہ حکم کہ 'یہ عمل خیرات نیک ہے' حقیقت میں تجربے پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ خیر ہے جب تک ہمیں یہ نہ معلوم ہو کہ وہ کیا ہے۔ مگر کانٹ نے جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں کبھی صاف طور پر اس بات کا اعتراف نہیں کیا۔ لیکن یہ بدستور

---

[1] حقیقت میں کانٹ نے تسلیم کیا ہے کہ ریاضیاتی علوم متعارفہ بھی زماناً تجربے سے مقدم نہیں ہیں۔ اس کا استدلال یہ ہے کہ عام طور پر مکان یا عدد کا تجربہ جب ایک دفعہ ہو گیا تو ان کی صداقت کسی جزوی واقعے یا حقائق تجربی کے بغیر بھی معلوم ہو جاتی ہے۔ یعنی اس اصول کی عالمگیر صداقت مکان و عدد کے متعلق ہر جزوی حکم میں مضمر ہے یا اس سے مسبوق ہے۔

صحیح ہے کہ (۱) حکمِ قیمت، حکم اطلاقی کا بے توسط حکم ہے۔ (۲) یہ کہ جو ہر حکم (تصورِ قیمت) ایک بیّن ذہنی تصور یا معقولہ ہے۔ اور (۳) یہ کہ اخلاقی حکم میں ایک کلیت یا معروضیت ہے جو خالص احساسات یا ان احکام سے، جو ان پر مبنی ہوں منسوب نہیں ہو سکتی۔[1] اخلاق یا فرض یا اخلاقی ذمہ داری کے تصور میں یہ سب کچھ شامل ہے۔ ہمارے اخلاقی تیقن کی اصل اساس ہی یہ ہے کہ کوئی چیز ایسی بھی ہے جس کو بجائے خود خیر تسلیم کرنا ہر معقول انسان کے حق میں، جس حد تک کہ وہ معقول ہو، ضروری ہے۔ اور یہ کہ اس چیز کا مساوی حالات میں تمام انسانوں کے حق میں مساوی ہونا ضروری ہے، مگر اس کا انحصار مخصوص افراد کی موضوعی تلون مزاجی پر نہیں ہو سکتا۔ حاسۂ اخلاق کے نظریے کو جب تسلیم کر لیا جائے اور اس پر غور و خوض ہو چکے، تو یہ نظریہ وجوباً اس اعتراف پر دلالت کرتا ہے کہ ہماری حد تک اس کا یقین ایک دھوکا ہے۔ بنا برآں ایک اخلاقیاتی 'ادراک' (اگر اس لفظ کو استعمال کرنے کی اجازت دی جائے) اور احساسات، ادراکات یا جذبات میں، جیسا کہ مذہب حاسۂ اخلاق اول الذکر کے ساتھ ان کا مقابلہ کرتا ہے، کوئی مشابہت نہیں ہے۔ بنا بریں اخلاقیاتی عقلیت (Rationalism) اس حد تک حق بجانب ہے، جب کہ ہم اس بات کے ثبوت کے متعلق کانٹ کی اس کوشش سے پیچھا چھڑا لیں کہ اخلاقیاتی حکم نہ صرف تجربے سے ماخوذ نہیں ہوتا بلکہ اپنی شرط کی حیثیت سے اس علم کا بھی محتاج نہیں ہے جو تجربے سے حاصل ہوتا ہے۔[2]

۴

لیکن حاسۂ اخلاق کے موضوع میں مزید اجزائے صداقت بھی داخل ہیں جن کا حق

---

[1] حکم ادراک میں بھی یقیناً ایک معروضیت ہے۔ ایک احساس کی حیثیت سے میرے دانت کا درد اس معنی میں ایک خالص موضوعی شے ہے کہ صرف میں ہی اس کو محسوس کرتا ہوں۔ لیکن میرے اس حکم میں کہ میرے دانت میں درد ہے معروضیت ہے۔ یعنے اس سے میری یہ مراد ہے کہ جو انسان اس درد سے انکار کرے وہ غلطی پر ہے۔ [2] یہاں تجربے سے حقیقت میں وہ تجربہ مراد ہے جو تجربیئین کے نزدیک مسلم ہے، یعنے محض حسی تجربہ۔ یہ کہنا کچھ قابل اعتراض نہیں ہے کہ اخلاقی احکام تجربے سے ماخوذ ہیں، بشرطیکہ ہم لفظ 'تجربہ' میں اپنی تمام ذہنی اور دیگر نفسیاتی فاعلیتوں کو شامل کر لیں۔

ابھی ہم نے ادا نہیں کیا ہے۔

اول تو ہمیں اس چیز پر زور دینا چاہیے جو اس اعتراف میں مضمر ہے کہ اخلاقیاتی حکم کے لیے تجربہ درکار ہے۔ یہ اعتراف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اخلاقیاتی حکم ہمیشہ احساس کی کسی حقیقت پر مبنی ہوتا ہے، کیونکہ اگرچہ تجربے میں احساس سے کچھ زیادہ ہی شامل ہے، تاہم اس میں ہمیشہ احساس شامل ہے۔ اخلاقیاتی حکم تو یہ ہے کہ ایک چیز میں قیمت ہے۔ اور ہم غور و تامل کی بنا پر یہ حکم نہیں لگاتے کہ بجز کسی شعوری کیفیت کے کوئی اور چیز بھی قیمتی ہو سکتی ہے۔ در اصل میں یہ باور کرنے سے قاصر ہوں کہ احساس ہی شعور کا ایک جزو یا پہلو ہے جس میں قیمت ہے۔ لیکن احساس ہر کیفیت شعور کا ایک غیر منفک جزو ہے۔ اور کسی حالت شعور پر اچھی یا بری ہونے کا حکم نہیں لگایا جا سکتا، تا وقتیکہ اس کے احساسی پہلو کا جائزہ نہ لیا جائے۔ بنا بر آں احساس اس اساس کا ایک جزو ہے جس پر اخلاقیاتی حکم مبنی ہے۔ پس یہی وہ چیز ہے جس سے لذتیت کے صحیح جزو کی نمایندگی ہوتی ہے۔ البتہ لذتیت کی غلطی اس کوشش میں مضمر ہے کہ شعور کے احساسی پہلو کو دوسرے پہلوؤں سے الگ کر کے شعور کی کل قیمت اسی ایک احساسی پہلو میں داخل کر دی جائے اور وقوفی اور طلبی اجزا کو یکقلم نظر انداز کر دیا جائے۔ اگرچہ خود احساس کی قیمت کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ وہ خالصتہً مجرد خوشگواری میں پائی جاتی ہے جس اعتبار سے کہ تمام لذات بلحاظ کیفیت مساوی ہیں نہ کہ اس مجموعی سواد میں جو خوشگوار ہے۔ ہم اس دعوے کو تسلیم کر چکے ہیں کہ علم اور نکوئی شعور کے بالذات قیمتی عناصر ہیں۔ تاہم جب ان عناصر کو احساس سے الگ کر لیا جاتا ہے تو وہ ایک ایسی ہی تجرید پر مشتمل ہوتے ہیں، جیسا کہ اگر خود احساس کو علم اور ارادے سے الگ کر لیا جائے تو وہ ایک مجرد شے بن کر رہ جاتا ہے۔ اور یہ بتانا ناممکن ہے کہ آخر الذکر کو کس قیمت سے منسوب کیا جائے بشرطیکہ وہ واقعی اس احساس سے علیحدہ قائم رہ سکیں جس کے ساتھ وہ وجوباً اور لزوماً وابستہ ہیں۔ در اصل میں صاف طور پر یہ کہہ سکتا ہوں کہ علم اور نکوئی اس صورت میں بھی اچھی چیزیں ہیں جب کہ ان سے جسمانی تکلیف وابستہ ہو۔ لیکن اگر علم کی جستجو یا ایک نیک کام کی تکمیل میں کسی قدر الم شریک ہو بھی تو اس کے باوجود خوشگوار احساس کی کچھ مقدار عادۃً ان ذہنی

ارادی شوؤن کے ہمراہ ہوتی ہے۔ جب میں یہ کہتا ہوں کہ ایک حالت فی الجملہ المناک ہے تو اس سے میری مراد یہ ہے کہ اس کی خوش گواری محض ایک خوشگواری کی حیثیت سے دوسری قسم کے آلام سے مغلوب ہو گئی ہے۔ اور اس کے باوجود ہم یہ خیال کر سکتے ہیں کہ وہ بہت سے دیگر شوؤن کے مقابلے میں جو بحیثیت مجموعی خوش گوار ہیں اس میں زیادہ قیمت ہے۔

بلکہ حقیقت میں ہم اس علم کو بھی قیمت سے منسوب کر سکتے ہیں جس سے خود اس شعور کو لذت حاصل نہ ہو جس کو یہ علم حاصل ہے۔ لیکن اگر ہم اس کو قیمت سے منسوب کرتے ہیں تو اس کی وجہ یا تو اس کے فوائد ہونی چاہیے، یا نتائج یا توقعات، یعنے بحیثیت اس کے کو اس سے مسرت حاصل کی جا سکتی ہے لیکن اب تک حاصل نہیں کی گئی ہے۔ اگر کوئی شعور کبھی اس قابل نہ ہو کہ جو کچھ اسے معلوم ہے اس سے کم از کم ادنیٰ ترین لذت یا دلچسپی ہی محسوس کرے تو اس کی نسبت یہ کہنا دشوار ہے کہ وہ علم غایت فی الذات ہو سکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ خود تصورِ غایت، ان موجودات پر دلالت کرتا ہے جن میں میلانات، خواہشیں یا ہیجانات ہیں، اور ان کو اس غایت سے کسی نہ کسی قسم کی تشفی حاصل ہو سکتی ہے۔ یہ تشفی لذت کے مرادف نہیں ہے۔ لیکن لذت کے بغیر (خواہ اس کی مقدار کتنی ہی کم کیوں نہ ہو) تشفی ناممکن ہے۔ "خیر مطلق" ایک ذہنی مقولہ ہے لیکن یہ مقولہ ایک خالص دقوفی شعور میں بے معنیٰ ہوگا۔ پس یہ امر مشتبہ ہے کہ آیا ہم عقل کی رو سے ایک ایسے شعور میں نیک ارادے کو بھی کوئی قیمت دے سکتے ہیں جو نہ صرف یہ کہ اس کی نکوئی سے کوئی لذت یا تشفی حاصل نہ کر سکتا ہو بلکہ وہ ہمیشہ کے لیے فی نفسہٖ اس کے ناقابل بھی ہو۔ ہم یہ یقیناً تسلیم کر سکتے ہیں کہ ایک اچھا ارادہ قیمتی ہے۔ بنا بریں ان افراد میں اس کی نشو و نما ہونی چاہیے جو ایک حقیقتِ حاضرہ کی حیثیت سے نہ تو خیر کی پروا کرتے ہیں اور نہ اس سے کوئی لذت حاصل کرتے ہیں لیکن ہمیں یہ کہنے کا حق ہے کہ ان کو چاہیے کہ اس کی طرف التفات کریں۔ جس حد تک کہ ایک انسان سے یہ ممکن ہے کہ اپنے فرض کو بالذات پسند کیے بغیر بھی اس کو جاری رکھے (قطع نظر ان آلام کے جو عارضی طور پر اس سے پیدا ہوں) اس حد تک ہم اس کی وجہ یہ بتا سکتے ہیں کہ وہ بہت نیک انسان نہیں ہے۔ نکوئی کی قیمت سے مراد ایک خاص معنے میں

فاعل کی حقیقی لذت پذیری نہیں ہے۔ لیکن اس کے باوجود میں نفسیاتی حیثیت سے اس بات کا تصور نہیں کر سکتا کہ کوئی شخص اس بات کا مدعی ہو کہ میرا پورا ارادہ خیرِ مطلق کے لیے وقف اور اسی پر مرتکز ہے۔ لیکن نیکی اختیار کرنے سے مجھے ادنیٰ ترین لذت یا تشفی بھی حاصل نہیں ہوتی، جس طرح کہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ 'میں واقعی ایک منظرِ عام کے دلفریب حُسن کا اعتراف کرتا ہوں لیکن جس حد تک کہ میری لذت کا تعلق ہے میں بجائے اس کے ایک خالی دیوار کو گھورنا بھی اتنا ہی پسند کروں گا'۔ اگرچہ یہ بات سمجھ میں آ سکتی ہے کہ 'اس تصویر سے مجھے زیادہ لذت حاصل ہو رہی ہے بہ نسبت اُس تصویر کے جس کو میں اس سے زیادہ خوبصورت سمجھتا ہوں'۔ حسن لذت سے بھی بڑھ کر ہے لیکن لذت کے بغیر ناقابلِ فہم ہے۔ قیمت احساس پر مشتمل نہیں ہے لیکن یہ بات ناقابلِ تسلیم ہے کہ اس کو شعور کی کسی ایسی چیز سے متصف کیا جا سکتا ہے جو صاحبِ شعور میں لذت کا احساس پیدا کرنے سے قاصر ہو۔ لذتیت کا مغالطہ اس کوشش میں مضمر ہے کہ احساس کے عنصر کو شعور کے دوسرے عناصر سے الگ کر کے اس کی قیمت کا اندازہ لگایا جائے۔ وقوف، تاثر اور ارادہ کم سے کم ہمارے حق میں شعور کے تین متصل اور ناقابلِ انفکاک پہلو ہیں۔ ہم قیمت کے غائی احکام شعور بحیثیت مجموعی پر لگاتے ہیں۔ یہ لازمی ہے کہ شعور کے علم اور ارادے کی نوعیت سے تاثر کی قیمت معین و متاثر ہو جس سے وہ ہر شعور میں وابستہ ہوتے ہیں۔

پس احکامِ اخلاق ہمیشہ اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ حقایقِ تاثر اُن کی اساس کا ایک جزو ہیں، یعنے وہ تاثرات جو یا تو واقعی تجربے میں آتے ہیں یا وہ خواہشیں جو موجودہ تاثر اور خواہشوں کی متعاقب تشفی کے تاثر پر دلالت کرتی ہیں[1]۔ یہ کوئی ضروری نہیں کہ یہ تاثرات حکم لگانے والے شخص ہی کے ہوں۔ اور اکثر صورتوں میں ان میں کوئی خاص اخلاقی بات نہیں ہوتی۔ میں یہ حکم لگاتا ہوں کہ میرے یا کسی اور شخص کے حق میں یہ غیر صائب ہے کہ ایک شخص کو محض اس بنا پر سوئیوں سے کچوکے دئیے جائیں کہ اس سے تکلیف ہوتی ہے۔ اگر مجھے علم نہ ہو کہ اس عمل سے تکلیف پہنچتی ہے، اور یہ کہ

---

[1] ہم عام طور پر خواہش سے یہ مراد لیتے ہیں کہ وہ ایک حالتِ احساس اور ایک حالتِ ارادی یا قوتِ ارادی سے مرکب ہے۔

در و کیا چیز ہے تو میں اس پر بُرے ہونے اور اس فعل کے غیر صائب ہونے کا حکم نہیں لگا سکتا جب اس کا علم ہو جائے تو میں اس فعل پر غیر صائب ہونے کا حکم لگا سکتا ہوں بالکل قطع نظر کسی ہم احساسی یا اوراحساس کے جو اس فعل کی بدولت مجھ میں پیدا ہو۔ لیکن بعض وقت ہم اصولِ حاسۂ اخلاق میں جس صداقت کو تسلیم کر سکتے ہیں وہ اتنی زیادہ سطحی نہیں ہوتی۔ ممکن ہے کہ میرے حکم کی اصل اساس محض جذبہ ہو۔ اور میں جس جذبے کو قیمت سے منسوب کرتا ہوں اگرچہ اس کا ایک حد تک خوش گوار ہونا لازمی ہے، تاہم میں اس کو ایک ایسی قیمت سے منسوب کر سکتا ہوں جس کا اندازہ اس کی خوش گواری سے نہیں ہوتا۔ ممکن ہے کہ میں ایک فعل کو نہ صرف اس لذت یا الم کی بنا پر پسند کروں جو اس سے وقوع پذیر ہوتا ہے بلکہ اس جذبے کی بنا پر بھی جو اس سے مشتعل ہوتا ہے یعنی اس جذبے کی بنا پر جو اس سے پیدا ہوتا ہے یا اس پر جو لذت یا الم کے ہمقدم ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ میں ماں کی محبت و شفقت کو صرف اس بنا پر پسند نہ کروں کہ اس سے بچے یا معاشرے کو فائدہ پہنچتا ہے بلکہ نفسِ محبت و شفقت کی خاطر بھی۔ اور اگرچہ جذبۂ محبت ایک ذریعۂ لذت ہے، تاہم یہی یقیناً شدید درد و الم کا بھی باعث ہوتا ہے۔ اس کے باوجود ہم اس کو جس قیمت سے منسوب کرتے ہیں وہ اُن مثالوں میں ادنیٰ ترین نہیں ہوتی جن میں الم سب سے زیادہ پیدا ہو۔ نظریۂ حاسۂ اخلاق جس نوعی (specific) جذبے کو اخلاقیاتی حکم کی ابتدا و انتہا قرار دینا چاہتا ہے اس کی شناخت ہم اور قریب سے کرنے لگتے ہیں جب ہم ان احساسات پر غور کرتے ہیں جو بعض افعال کے تامّلِ خالص کی وجہ سے نہایت منظم ذہن میں پیدا ہوتے ہیں، خواہ یہ ذہن شخص فاعل کا ہو یا کسی بے لوث مشاہد کا۔ مثال کے طور پر بیزاری کو لو جو ویسے بے ضرر شراب خواری کے مجرد فعل یا ناپاک افعال کی

---

۵۱ کیونکہ اگر ہم ایک دفعہ یہ فرض کریں کہ حیاتِ حیوانی کی عام طبیعی اساس بالکل بدل چکی ہے تو یہ کہنا ناممکن ہے کہ کس حد تک اصنافِ وجدان و عمل، جو موجودہ حالات میں اپنے آپ کو محافظِ حیات اور فرد و انواع کے لیے مفید ہونے کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں، بایں ہمہ برمحل ثابت ہوں (ٹیلر، مسئلۂ کردار، ص ۱۴۱)۔ پروفیسر ٹیلر کا یہ دعویٰ کہ مختلف ماحول میں تفصیلاتِ فرض بھی بدل جائیں گی بالکل حق بجانب ہے۔ لیکن میں سمجھتا ہوں کہ اس کا یہ خیال ہے کہ یہ بات اس ثبوت سے متجاوز ہو جاتی ہے، یعنے یہ کہ وہ ہمارے اخلاقی احکام کی معروضی صحت یا عقلی، نوعیت کے ہر دعوے کو الٹ دیتی ہے لیکن (۱) یہ صحیح ہے کہ میں اس بات کو

بابت ہمارے احساس کی وجہ سے تجربے میں آتی ہے۔ ایسی ہی مثالوں میں اِس حقیقت کے نظر انداز کیے جانے کا بہت کم امکان ہے کہ نہ صرف معمولی احساساتِ مسرت بلکہ بعض خاص نوعیت کا اعلیٰ تر جذبہ بھی اس اساس کا جزو قرار پاتا ہے جس پر ہمارا اخلاقی حکم مبنی ہوتا ہے۔ وہ اس چیز کا ایک جزو ہیں جس کو حکمِ اخلاقی قیمتی قرار دیتا ہے۔ اور یہ احکام حقیقت میں اس شعور کی طرف سے عائد نہیں کیے جا سکتے جو ان جذبات کے تجربے سے قاصر ہے جو ایک طرف تو صرف حواس کے فراہم شدہ مواد سے واقف ہوتے ہیں اور دوسری طرف عقلِ عملی کے مجرد اولیات سے۔

لیکن اکثر صورتوں میں ہمارے اخلاقی حکم کے حق میں بعض خاص جذبات کے مطلقاً ناگزیر ہونے کا علم کسی طرح اس امر کو کالعدم نہیں قرار دیتا جو حکم قیمت کی ذہنی، عقلی اور معروضی خصوصیت کی نسبت ظاہر کیا گیا ہے۔ یہ حکم کہ فلاں جذبے میں قیمت ہے خود اُس جذبے سے الگ چیز ہے[1] قیمت کے اولیاتی اور خالص ذہنی تصور کے بغیر ہم ہرگز اِس حکم سے کہ میں فلاں فلاں جذبہ محسوس کر رہا ہوں اس حکم تک نہیں پہنچ سکتے کہ میرے اور دوسروں کے حق میں صائب یہی ہے کہ 'وہ عمل کریں جو اس جذبے کو بیدار کرنے کا باعث ہو'۔ اگرچہ ممکن ہے کہ یہ حکم اس شخص کی طرف سے بہت کم عائد کیا جائے جو جذبے کا تجربہ کرنے کے ناقابل ہو یا کم سے کم اس قابل نہ ہو کہ کم و بیش اسی قسم کے ذاتی تجربات کی مماثلت کی بدولت دوسروں میں اس کے وجود کو تسلیم کرے اور اس کا احترام بھی۔ احساس کا وجود نہیں بلکہ یہ حکم کہ فلاں احساس اچھا ہے ہمیں یہ کہنے کے قابل بناتا ہے کہ جو فعل اس کو پیدا کرتا ہے وہ صائب یا غیر صائب ہے۔ محض اس وجہ سے کہ اس احساس کو کردار نے مشتعل کیا ہے وہ دوسرے احساسات پر کسی تفوق کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ اگر ایسا ہوتا تو

بقیۂ حاشیہ صفحۂ گزشتہ۔ تسلیم کر سکتا ہوں کہ شیر کی درندگی اس کی نوع کے حق میں اسی طرح محافظِ حیات اور مفید ہے جس طرح کہ ولی کے حق میں خیرات۔ تاہم میں یہ حکم لگانے کے لیے مجبور نہیں ہوں کہ اس میں اتنی ہی ذاتی قدر و قیمت ہے۔ اور (۲) اگر ہماری جسمانی ساخت کو بدل دیا جائے تو فطرتِ انسانی کی حد تک اگرچہ ہمارے احکام صواب و خطا بدل جائیں گے، لیکن اس سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ ہر معقول فہم و ادراک اپنی معقولیت کے تناسب سے اسی طریق کردار کو صائب نہیں قرار دے گی جس کو وہ اب انسان کے حق میں صائب قرار دیتی ہے۔ اور یہی وہ بات ہے جس سے ہم حکمِ اخلاقی کو معروضی قرار دیتے ہیں۔

[1] ہمارا صحیح رہنما نہ تو جبلت ہے نہ فکر ماورائی بلکہ اُس جبلت کے متعلق تأمل۔

اس میں کوئی ثبات نہ ہوتا بجز اس کے کہ وہ اُن اشخاص میں قائم رہے جو قدرۃً اس کو محسوس کرنے پر مائل ہیں۔ لیکن ہمارا یہ حکم کہ فلاں کردار غیر صائب ہے غائب نہیں ہو جاتا کیونکہ ایک حقیقت نفس الامری کی حیثیت سے جو شخص اس کردار کا مرتکب ہو اس میں وہ کوئی کراہیت یا نفرت کا احساس نہیں پیدا کرتا۔ بے شبہ کچھ افراد ایسے بھی پائے جاتے ہیں جو ایک آدھ دفعہ یا عادۃً شراب پینے سے کوئی کراہیت محسوس نہیں کرتے (اگرچہ ایسے لوگوں کی تعداد کراہیت محسوس کرنے والوں کے مقابلے میں بہت کم ہے) لیکن ہم یہ فتویٰ نہیں دیتے کہ اس لیے ان کے حق میں شراب خواری صائب ہے۔ اس کے برخلاف ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اس قسم کے احساسات سے عاری ہے تو اس کے حق میں اتنا ہی بُرا ہے۔ اور ان احساسات کو اس میں موجود ہونا چاہیے تھا۔ اگر اس میں ان کا فقدان ہے تو وہ انسانیت کے معیار سے گرا ہوا ہے۔[1] بعض اور مثالیں بھی ایسی ہیں جن میں غور و تامل کے بعد خاص قسم کے کردار پر یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ وہ کراہیت کے قدرتی احساسات کی قدر و قیمت سے محروم ہے۔ مثلاً طب کے ایک نوجوان طالب علم کے احساسات جب کہ وہ پہلی مرتبہ تشریح اعضائے انسانی کے حجرے میں داخل ہوتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ ان احساسات کو جلد سے جلد دور کر دینا چاہیے۔ بنا بریں صداقتِ غائی، جس کی صورت حاسۂ اخلاق کے مسلک نے بگاڑ دی ہے، یہ ہے کہ بعض صورتوں میں ایک حالتِ احساس پر یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ اس میں ایک قیمتِ مطلقہ ہے، جو اگرچہ کم و بیش خوش گوار ہے لیکن محض اس کی خوش گواری سے اس کا اندازہ نہیں ہوتا۔ اور یہ کہ یہ حالاتِ احساس بالذات اور للذات مزید نتائج سے یکقلم قطع نظر کرتے ہوئے اس خیرِ غائی کا ایک جزو ہیں جس کے حصول کو ہم اپنا فرض تسلیم کرتے ہیں۔ اخلاقی احکام کی اس نوع کی مثالیں آئندہ دی جائیں گی۔[2] لیکن اسی اثنا میں مجھے ان احساسات یا جذبی حالتوں کی بابت جو یہاں مقصود ہیں تین چیزوں پر غور کرنا ہے:

(۱) اگرچہ ہم کوئی وجہ نہیں بتا سکتے کہ مثلاً کیوں شفقتِ انسانی کے احساس کو

۱؎ دیکھو ارسطو کی منطق'' (Nicomach) '' باب ۲، ۱۳ (ف ۱۱۰۱ ب):-

۲؎ دیکھو باب ۔

کھانے پینے کے تشفی بخش احساس سے بہتر ہونا چاہیے بجز اس کے کہ ہم ایسا ہی حکم لگاتے ہیں۔ اور ہم جن احساسات کو اس طرح ترجیح دیتے ہیں ان کا انتخاب خودسری اور متلون مزاجی کے نہیں ہوتا۔ ایک انسان کے ساتھ دوسرے انسان کے حقیقی ربط کی بابت ہمارے مجموعی تصور سے ان کو نہایت قریبی تعلق ہے۔ یعنے اس مجموعی تصور سے کہ حیاتِ انسانی اور معاشرتِ انسانی کیسی ہونی چاہیے۔ بنابریں یہ ناممکن ہے کہ اس حکم کو کسی ایسے مجرد تصور میں تحویل کیا جائے جو مدرک کی ذہنی مشق اور دوسرے احکام یا تصورات کی نسبت یا ربط پر دلالت نہیں کرتا۔ ناجایز جنسی تعلقات پر اظہارِ ملامت کو ہمارے اس تصور سے جدا کرنا ممکن نہیں ہے کہ وحدتِ زواج (Monogamy) جنسی تعلقات کا صحیح نمونہ ہے، جس کی پسندیدگی خود روجذبات کی پسند یا کراہیت کے علاوہ اور بہت سی چیزوں پر مبنی ہے۔ ہمارا یہ تخیل انسانی معاشرت اور افراد انسان کی ایک مناسب حالت کے متعلق ہمارے مکمل نصب العین سے کم کسی چیز پر منحصر نہیں ہوتا۔ ہم اس طرح حکم لگاتے ہیں کہ جو حالتِ احساس منظورہ امثال Type کے برقرار رکھنے میں ممد ہو وہ فی نفسہٖ قیمتی ہے۔ ہم پکے افادیتی انداز میں ناجایز جنسی تعلقات کو اس بنا پر غیر صائب نہیں ثابت کر سکتے کہ ان کی وجہ سے مناکحت اور ترقیٔ آبادی میں مزاحمت ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کا انحصار زیادہ تر ان حالات پر ہے کہ آیا ان میں یہ تاثیر ہے یا نہیں اور آیا وہ تاثیر ذاتی حیثیت سے قابلِ تاسف ہے یا نہیں۔ حرام کاری کی مذمت باوجود اس تقلیلِ لذت کے جو یقیناً اس کے انسداد سے لازم آئے گی، اس حکم کا نتیجہ نہیں ہے جو افادیتی اساس پر قائم شدہ ازدواج کی نسبت لگایا گیا ہے بلکہ وہ زندگی کے نصب العین کا محض ایک رخ یا پہلو ہے جو وحدتِ زواج اور شادی سے پہلے قانونِ عفت کو تجویز کرتا ہے۔ یہی وہ نصب العین ہے جو مباشرت کو مردود ٹھیراتا ہے بجز ان صورتوں کے جہاں مباشرت اعلیٰ اور زیادہ روحانی تاثرات کی آلۂ کار اور تابع بن سکے۔ جب ایک قسم کی جبلت احساس کے بعض حالات کو بظاہر مدح یا ذم کے لیے انتخاب کرتی ہے اور اس کے سوا اپنی کوئی مزید حقیقت نہیں ظاہر کرتی تو یہ حالات، جس حد تک کہ وہ کامل غور و تامل کے بعد بھی بدستور قائم رہیں پسندیدگی یا ناپسندیدگی کے محض منفرد احساسات پر مشتمل نہیں ہوتے، جیسا کہ بعض دفعہ حاسۂ اخلاق کے احکام کی

نسبت خیال کیا جاتا ہے بلکہ ان احساسات پر جو حیاتِ انسانی کے واحد، باہم مربوط اور واضح نصب العین کے اجزا کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور اس اعتبار سے عقل غایات کو تسلیم کرتی ہے، خواہ بعض احساسات یا جذبات کا وجود اس اعتراف کے لیے (بعض مثالوں میں) کتنی ہی بڑی شرط کیوں نہ ہو۔ پس میں جب شراب خواری کو مردود ٹھیراتا ہوں تو میرے حکم میں حیات انسانی کا مکمل تصور پنہاں ہوتا ہے۔ یعنے یہ کہ انسان ایک وجودِ عقلی ہے جو بعض غایات کے لیے پیدا ہوا ہے، وہ اپنے اعمال کا جواب دہ ہے، اس میں کسی قدر قیمت یا شرف ہے، اپنے ہم جنسوں کے ساتھ اس کے فلاں فلاں روابط ہیں، اور وہ بعض ذہنی اور اخلاقی فعلیتوں کے قابل ہے جن میں شراب خواری دخیل ہوتی اور رکاوٹ پیدا کر دیتی ہے۔ یہ سارا نصب العین کہ انسان کیا ہے اور کیا ہونا چاہیئے میرے اس حکم میں مضمر ہے کہ ایک وجودِ عقلی کے حق میں یہ بات حقیقتہً ذلت آمیز اور خلاف شان ہے کہ اپنے اوپر ایک ایسی حالت طاری کرے جس میں وہ اپنے افعال کا آپ مالک نہیں رہتا، خواہ اس نے اس حالت میں اپنی ذات یا دوسروں کی مضرت کے خلاف کیسی ہی احتیاطی تدابیر کیوں نہ اختیار کی ہوں۔ اس فعل کے متعلق جو احساس تنفر پیدا ہوتا ہے وہ حیاتِ انسانی اور اس کے مقاصد کی نسبت ان تمام پیچیدہ احکام سے غیر منفک ہے، جو مجرد جذبات سے بالکل جداگانہ ہیں۔ اس کے بعد اس صریحاً غیر افادی قانون کو لو جو مردم خواری کو مردود ٹھیراتا ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ اگر انسان کو غذا کی اغراض کے لیے ہلاک نہ کیا جائے تو بھی مردم خواری کو بعض حالات میں نہایت اعلیٰ درجے کے صحت بخش اور معاشی انتظام کی حیثیت سے پیش کیا جا سکتا ہے۔ اگر ہم یہ حکم لگائیں کہ ایک انسان کو چاہیے کہ دوسروں کو اپنی غذا بنانے کے عوض ایک قابلِ لحاظ حد تک (اور بعض لوگوں کے اقوال کے مطابق آخر دم تک) فاقہ کشی کرے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کی نعش کے ساتھ یہ ظاہری احترام نوعِ انسان کے احترام کا ایک مظہر ہے جس کی قدر و قیمت عارضی طور پر فاقہ کشی سے بچنے کے مقابلے میں کہیں اعلیٰ و ارفع ہے۔ ہم مردم خواری کی جو مذمت کرتے ہیں اس کو نوع انسان کے ساتھ ایک انسان کے مناسب ربط و تعلق کے مکمل نصب العین سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن نفسیاتی حیثیت سے مُردوں کے اعضا کی تشریح کے خلاف اسی نوعیت کا جو

احساس جراحی کی راہ ترقی میں ایک عرصۂ دراز تک حائل رہا اس کی ہم تائید نہیں کرتے۔ کیونکہ یہ احساس بحیثیتِ مجموعی حیاتِ انسانی کے زیادہ ترقی یافتہ نصب العین سے غیر متوافق ہے۔

(۲) اور یہ اعتبارات ایک ایسے اصول کے تسلیم و قبول پر دلالت کرتے ہیں جس سے کانٹ جیسے عقلیین مسلسل غافل رہے ہیں۔ یہ بالکل درست ہے کہ یہ سوال کہ انسان کے حق میں کیا چیز مطابقِ اخلاق ہے اس کی حقیقی نفسیاتی ترکیب پر منحصر ہے، جس میں اس کی حسی، جمالیاتی اور جذبی ماہیت بھی شامل ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ احکامِ اخلاق ایک حیثیت سے اولیاتی ہیں تو اس سے یہ مراد نہ لینی چاہیے کہ ہم انسانی کردار کے قوانین کی تعریف فطرتِ انسانی اور معاشرے کی حقیقی ترکیب کے اس علم کے بغیر، جو تجربے سے ماخوذ ہوتا ہے، نہیں کر سکتے۔ یہ کہ تمام ذوی الارواح اور ذوی الشعور کے حقیقی خیر میں مدد کرنا صائب ہے واقعی ایک اولیاتی صداقت ہے جس کو عقل تجربی علم سے استصواب کیے بغیر بھی تسلیم کر سکتی ہے، بجز اس امر کے جو شعوری حیات کے تصور میں مضمر ہے۔ لیکن یہ بات کہ انسان یا کسی اور مخلوق کے مفاد کے حق میں کیا چیز واقعی اچھی ہے اس وقت تک مشخص نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس مخلوق کی فطرت اور استعدادوں کا علم نہ ہو۔ ہنش باری کا انسداد ایک ایسی مخلوق کے حلقے میں بے معنی ہو گا جو، ہوا کی طرح غیر جراحت پذیر ہو۔ خود قانونِ ازدواج اور اس سے جو نتائج ماخوذ ہوتے ہیں ان میں عورت اور مرد کا جنسی اختلاف مفروض ہے (یعنے صرف جسمانی فرق نہیں بلکہ تمام جذبی اور اخلاقی اختلافات بھی)۔ اس سوال کے جواب کی کوشش بے معنی ہو گی کہ جنسی اتحاد کا بہترین نمونہ کیا ہو تا اگر انسان کی ساخت ایسی نہ ہوتی کہ ایک عورت کے متعلق مرد کے جو احساسات ہوتے ہیں وہ ان احساسات سے مختلف نہ ہوتے جو ایک مرد کے متعلق ہوتے ہیں، اگر مرد اور عورتیں قدرۃً مستقل اور کامل اتحادات کی طرف مائل نہ ہوتے[1]۔

---

[1] پروفیسر ویسٹر مارک (Prof. Wessteermarch) (تاریخ ازدواج انسانی · History of Human Marriage) کی تحقیقات سے ارسطو کے اس قول کی تصدیق ہوتی ہے τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν. کہ اسکی تصدیق کچھ تو اس واقعے کے استنتاج سے ہوتی ہے کہ اعلیٰ مدارج ارتقا

اور اگر اعلیٰ ترین اور پاکیزہ ترین نمونے کے جذبات اِن اتحادات کے ساتھ نہایت نازک اور غیر منفصل طور پر وابستہ نہ ہوتے۔

(۳) میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ اس قسم کے احکام اپنی کامل تائید کے لیے تجربے کی ایک خاص مقدار کے محتاج ہیں جو ایک منفرد انسان کے دسترس سے بالکل باہر ہے۔ زندگی میں وحدتِ زواج کا نصب العین ساری نسلِ انسانی کے فراہم شدہ تجربے پر مبنی ہے نہ کہ صرف عددی اکثریت کے تجربے پر۔ حقیقت میں یہ امر مشتبہ ہے کہ آیا عددی اکثریت کا آزادانہ فتویٰ حتیٰ کہ ان ممالک میں جو اس مسئلے میں مسیحی نصب العین سے صاف طور پر دست بردار نہ ہو چکے ہوں، واقعی اس حکم کی تصدیق کا باعث ہوتا، اگر ہمارے دل بہترین افرادِ انسان کے فتویٰ کے احترام سے مملو نہ ہوتے جو ان کے کامل تجربے کے نتائج پر مبنی ہے، جس میں خود ان کا اور دوسروں کا تجربہ، اور قانون وحدۃ زواج کی پابندی کے عمدہ نتائج اور اس کی خلاف ورزی کے بُرے نتائج شامل ہیں لیکن اچھے اور بُرے نتائج سے یقیناً میری مراد محض لذت اور الم نہیں ہے قیمت کا حکم اس مکمل روحانی حالت کی بنا پر لگایا جاتا ہے جو ان جزوی جذبات (passions) کی بے لگامی کے بجائے ان کو قابو میں رکھنے سے منتج ہوتی ہے۔ اور چونکہ ان احکام کا انحصار تجربے پر ہے جو نوجوانوں کو پوری طرح حاصل نہیں ہو سکتا، اس لیے یہ شعبۂ اخلاق بلحاظ عمل عجیب طور پر

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ کیے ہوئے بندروں میں جنسی تعلقات صرف ایک ایک نر و مادہ میں قائم ہوتے ہیں۔ اور کچھ انسیات اور تاریخی واقعات کے وسیع استناج سے۔ تعدد ازواج (Polyandry) کی رسم کمیاب اور تعدد زوجات (Polygamy) کی نسبتہً زیادہ عام ہے۔ لیکن یہ دونوں خاص حالات کے غیر معمولی مستثنیات ہیں۔ کہہ سکتے ہیں کہ مسٹر اسپنسر اور مسٹر گیلن (Gillen) (وسطی آسٹریلیا کے مقامی قبائل The Native Tribes of Central Australia) کی متعاقب تصنیف سے پروفیسر وسٹر مارک کے نتائج کی ترمیم ہوتی ہے۔ وہ زیادہ زیادہ جماعت واری شادیوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں، نہ کہ میک لیلان (MC Lellan) کی بتائی ہوئی مخلوط اور بے امتیاز شادیوں کی طرف۔ اور ان شادیوں میں بھی آخر ایک شوہر کو غیر معمولی حیثیت حاصل ہوتی ہے بجود اس سے پتہ چلتا ہے کہ طبائع وحدتِ زواج کی طرف مائل ہیں لیکن اس کے برخلاف امریکہ کی جماعتوں میں کامیاب و آزادانہ معاشقۂ کامل اتحادات قائم کرنے کے ایک ناقابلِ استیصال میلان کو ظاہر کرتا ہے لیکن یہ حقایق ایک مثال کے طور پر پیش کیے گئے ہیں نہ کہ متن میں پیش کردہ دعوے کے ثبوت کی حیثیت سے۔

اخلاقی سند کے احترام پر قائم ہے[1]۔ یہاں صرف اتنا بتا دینا کافی ہے کہ اخلاق کے کئی شعبے ایسے ہیں جن میں یہ تسلیم کرنا لازمی ہے کہ افراد (کم سے کم معمولی افراد، اور عمر کے ایک بڑے حصے تک تمام افراد) کے احکام ایک بڑی حد تک ضرور سند سے متاثر ہوتے ہیں۔ اس امر کو تسلیم کرنے سے شعورِ اخلاق کی آخری اور اعلیٰ سند کو کوئی حرج نہیں پہنچتا کیونکہ یہ سند جس سے استصواب کیا جاتا ہے (بشرطیکہ استناد کا طریقہ درست ہو) حقیقت میں زیادہ ترقی یافتہ اخلاقی شعور کی سند ہے، یا اس اخلاقی شعور کی جو بجائے ایک اوسط درجے کے انسان کے تجربے کے زیادہ وسیع اور مکمل تجربے پر کاربند ہے۔

ممکن ہے کہ دو نہایت متعارض مذاہب فکر اس صداقت سے انکار کریں یا تجاہل برتیں کہ ہمارے احکامِ اخلاق کا سرچشمہ انسان کی حسی، جذبی اور عقلی فطرت میں نہاں ہے۔ ایک معمولی افادی اس کو اکثر فراموش کر جاتا ہے۔ بے شبہ اس کو اس تجربے کا لحاظ کرنے سے انکار نہیں ہوتا کہ فلاں فلاں چیزیں لذت کا باعث ہوتی ہیں لیکن بعض وغیرہ جزوی جذبات کے میلانات نیز ان خود رو میلانات پر جو بعض خاص قسم کے کردار کو پسند اور بعض کو ناپسند کرتے ہیں لحاظ کرنے سے قاصر رہا ہے اور یہ میلانات کسی منطقی اساس پر قائم نہیں ہوتے بلکہ ان کو صرف اس مواد میں داخل سمجھنا چاہیے جس سے عقلِ عملی کام لیتی ہے۔ یہ لذتی مفروضہ کہ تمام انسانوں کی خواہشیں حقیقت میں لذت کی خواہشیں ہیں اس توہم کی تائید کرتا ہے کہ ارادہ خواہشوں کو پیدا کرتا، مٹاتا یا ان میں ترمیم کرتا ہے بشرطیکہ تم صرف اتنا ثابت کر سکو کہ اس عمل سے اچھے لذتی نتائج برآمد ہوں گے۔ اس کے برخلاف ایک عقلیتی اخلاقی اکثر اس امر کو بھلا دیتا ہے کہ اُس خام مواد کی فراہمی، جس کی بنا پر عقلِ عملی احکام قیمت لگاتی اور ان کو نصب العینوں کی صورت میں پیش کرتی ہے، فطرتِ انسانی کے حقیقی تجربوں، جذبوں، خواہشوں، میلانات اور توقعات سے ہونی چاہیے۔ یہ حکم کہ فطرتِ انسانی کے اس میلان کو کہ بعض قسم کے کردار سے تشفی حاصل کی جائے قدر و قیمت حاصل ہے حقیقت میں

---

[1] یہ کوئی لازمی نہیں کہ یہ پسند وجوباً یا کلاً ایک مذہبی مسلک، ایک مذہبی معلم یا ایک مذہبی جماعت کی ہو۔ لیکن یہ سب سے قطعی اور بیّن شکل جو موجودہ زمانے میں اختیار کی گئی ہے۔ میں باور کرتا ہوں کہ یہ اتباع اس غیر مشتبہ حقیقت کی ایک توجیہ ہے کہ یہ اخلاق کا وہ شعبہ ہے جس کو مذہبی عقیدے کے انحطاط کے ساتھ بری طرح صدمہ پہنچے گا۔

ایک بلا واسطہ حکم ہے جو اس لفظ کے عام مفہوم کے اعتبار سے تجربے سے اخذ نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن ہم اکثر صورتوں میں یہ نہیں بتا سکتے کہ ہم میں یہ میلان کیوں پیدا ہوا اور نہ اس بات سے انکار کر سکتے ہیں کہ جن ہستیوں کی ساخت مختلف ہو ان میں دوسری قسم کا کردار ممکن الحصول خیرِ برترین کی طرف مائل ہوگا۔[1]

---

[1] فان ہارٹمن (Von Hartmann) ان معدودے چند تصوری اخلاقیین میں شامل ہے جنھوں نے اس کو کافی طور پر پیش نظر رکھا ہے۔ اس کی رو سے ٴ انسان مقصد کے تصورات ٴ حقیقی سلسلۂ حوادث پر عقل کے انطباق سے ٴ حاصل کرتا ہے ٴ جن میں موضوعی اخلاقی محرکات داخل ہیں ٴ عقل سے لے کر تمام عالم تک جس میں نوع انسان کے موضوعی اخلاقی محرکات بھی شامل ہیں (Ethische Studien p. 181 صفحہ (۱۸۱) ساتھ ہی جب وہ تصوری غایت تک رسائی کرنے کے طریقے کو "استقرائی" قرار دیتا ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس اساسی فرق سے تجاہل برت رہا ہے جو ان متنوع عناصر میں جن پر غایت مشتمل ہے ٴ قیمت کو تسلیم کرتا ہے ٴ اور ایسے وجودِ واقعی کے محض دعوے میں ہے۔ وہ بظاہر بعض وقت (ص ۱۹۲) اسی غلطی میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ کائنات کے اس میلان سے جو تجربے سے متحقق ہوا ہو استقراء کی بدولت اخلاقیاتی غایت کا تصور قائم کرنا چاہتا ہے۔ اور اس کے مغالطے کو مسٹر ہربرٹ اسپنسر کے ناقدین نے کافی نمایاں کیا ہے۔ (اخلاقیاتی عقلیین میں) خان ہارٹمن سے بہتر اس بات کا کوئی قدرداں نہیں ہے کہ عقل اخلاقی اس مواد سے کام لے سکتی ہے جس کو نہ تو وہ فراہم کر سکتی ہے اور نہ پیدا کر سکتی ہے یہ معیار عقل کی تخلیق ہے اور وہ نصب العین جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انسان کو اصل میں کیسا ہونا چاہیئے۔ لیکن یہ نصب العین کسی قاعدے پر مبنی نہیں ہے اور نہ کسی اصول کے مطابق قائم کیا گیا ہے بلکہ وہ حاسہ اور ذوق کے حضوری احکام کا ایک مرکب ہے۔ کتاب مذکور الصدر صفحہ ۹۴ - وہ بھی کہتا ہے کہ وقت پر ہماری خواہشوں کی مناسب تنقید اور ان کا انتخاب خود احساسات کی ترمیم کر دیتا ہے صفحہ (۱۹۹)

سوال مثلاً یہ کیا جاتا ہے کہ آیا ماں باپ اور اولاد، نیز بھائی بہن کے باہمی فرائض کی نسبت منظورہ خیال کو خالص افادی احصا کی رو سے جائز قرار دیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ کیا یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ یہ خیال بڑی سے بڑی تعداد کی زیادہ سے زیادہ مسرّت کے حق میں ممِد ہے؟ اگر لذتی اور غیر لذتی تخیلِ مسرت کے اختلاف کو بالائے طاق رکھ دیا جائے تو اس سے زیادہ آسان کام کوئی نہیں رہتا کہ اِس نظام کے عملی فوائد کو ثابت کیا جائے، بشرطیکہ تم اس حقیقی میلان کو فرض کر لو کہ ماں اپنی اولاد کے ساتھ نہایت پُرجوش محبت محسوس کرتی ہے، اور تمام نوعِ انسان کا حقیقی میلان اسی طرف ہے کہ غیروں کے مقابلے میں اپنے عزیزوں کے ساتھ بہت گہری وابستگی محسوس کریں، اور اس بنا پر وہ تسلیم کرتے ہیں کہ رشتہ دار اس بات کے زیادہ مستحق ہیں کہ ان کی خیر خواہی کی جائے۔ اگر اس میلان کو فرض کر لیا جائے تو اس کی ہمت افزائی نہ صرف والدین میں بے غرضی پیدا کرتی ہے بلکہ بچوں کی مناسب تعلیم و تربیت کا بھی باعث ہوتی ہے۔ بخلاف اس کے اگر فطرتِ انسانی کی جذبی ترکیب کو واقعی نظر انداز کر دو تو پھر ان قباحتوں کو نمایاں کرنا نہایت آسان ہو جائے گا جو خاندانی الفت و محبت سے پیدا ہوتی ہیں۔ اور

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ۔ (صہ ۱۹۹)۔ اس بیان میں ایک ہی چیز ہے جس پر مجھے اعتراض ہے۔ وہ یہ کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ "حکمِ ذوق" کو احساسِ محض کے مرادف سمجھتا ہے، جس کے بعد عقل کے نزدیک کچھ نہیں رہ جاتا بجز اس کام کے کہ حکم لگانے والے کے واقعی احساسات کو جمع کر کے اُن کو متحد کیا جائے۔ اور یہ طرزِ تخیل اُس کی اس زبردست استدعا سے غیر متوافق ہے کہ اخلاق کا ایک مطلق اور عقلی معیار قایم ہونا چاہیے۔ عقل کا کام صرف یہ نہیں ہے کہ انسانی تجربوں کو جمع کر کے ان میں ترتیب و تنظیم قایم کرے بلکہ اس کے مختلف عناصر کا انتخاب کر کے ان کو قیمت سے منسوب کرے۔

یہ حیرت انگیز ہے کہ فطرتی اخلاقیین اس حقیقت سے چشم پوشی کرتے چلے آئے ہیں کہ ہم حقیقتِ غائی کو کس طرح مُعین کرتے ہیں اور کس طرح کرنا چاہیے۔ ایم لیوی برول (M. Levy-Brull) کی اخلاق اور علمِ اخلاق (La Morale et la Science des mœurs, 1904) جیسی کتابوں میں اس مسئلے کو کلیتہً نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ جس کا اصل تصور یہ ہے کہ غایت کے وسائل کے علم کو عمرانیات (یا عمرانیاتی علوم کی ترکیب) پر مبنی ہونا چاہیے۔ غایت کو کس طرح دریافت کیا جائے اور تصورِ غایت میں کیا مابعد الطبیعیاتی قرائن ہیں، ایسے مسائل ہیں جن کو وہ نہیں چھیڑتا۔ اس کی اِس عالمانہ تصنیف میں، جو اور حیثیت سے تو بہت اچھی ہے، اس بات کا تک اشارہ نہیں ملتا کہ اِس کتاب کا مصنف اُن کا مطلب سمجھنے پر قادر ہے۔

ساتھ ہی اس معاشرے کی اعلیٰ ترین لذتی اور اخلاقی افضلیت بھی جس کی رو سے تمام بزرگوں کو باپ اور تمام ہم عمروں کو بھائی سمجھا جاتا ہے۔ افلاطون نے یہی استدلال کیا تھا اور اس کی غلطی صرف اس میں تھی کہ اس نے فرض کر لیا تھا کہ عقل، فطرتِ انسانی کے حقیقی جذبی میلانات سے استصواب کیے بغیر اخلاقی احکام لگا سکتی ہے، یا یہ کہ فطرتِ انسانی بہت زیادہ تغیر پذیر ہے۔ جاشۂ اخلاق کے مسلک اس دعوے میں حق بجانب ہیں کہ ہمارے احکامِ اخلاق ایک حد تک اُن احساسات و جذبات پر منحصر ہیں جن کی مدد سے ہم قدرۃً مختلف اقسام کے کردار پر غور کرتے ہیں، اور یہ کہ کردار کو صحیح یا غلط سمجھنے سے پہلے اس امر کی ضرورت ہے کہ ان احساسات و جذبات کا جائزہ لیا جائے۔ اگر فطرتِ انسانی کا حقیقی میلان یہ نہ ہوتا کہ جو شخص آنکھوں کے سامنے ہے اس کے ساتھ زیادہ مستعدی سے عمیق ہمدردی کا اظہار کیا جائے، تو اس بات کو ثابت کرنا ناممکن ہوتا کہ دور رہنے والے کے مقابلے میں اپنے پڑوسی کی مصیبت میں مدد کرنا زیادہ ضروری فرض ہے[1]۔ اس آخری مثال سے اخلاقی صداقت کے دوسرے رُخ کی اہمیت کی طرف توجہ مبذول کرانے میں بڑی مدد ملے گی۔ اگرچہ عقل پر لازم ہے کہ یہ حکم لگانے سے پہلے کہ کن وسائل سے زیادہ تر نیک ارادے کا تحقق ممکن ہے ان احساسات و جذبات کا جائزہ لے جو ہماری اخلاقی فطرت کا ایک جزو ہیں، لیکن ہم اس امر کو گوارا نہیں کر سکتے کہ احساس کی اصلی قوت اخلاقی پسندیدگی یا ناپسندی کا واحد معیار قرار پائے۔ اخلاقی ترقی ایک بڑی حد تک اس امر پر منحصر ہے کہ ارادی اور غور کردہ احکام کو اتفاقی اور تغیر پذیر جذبات کا قائم مقام بنایا جائے۔ اور بعض دفعہ عقل کا استعمال خود جذبات پر ردِ عمل کرتا ہے۔ ہم جب ذہنی طور پر مصیبت زدہ انسانوں کے مطالبات کو، جو ہماری نظر سے اوجھل ہیں، تسلیم کرنے لگتے ہیں تو ممکن ہے کہ ہم ان سے ایک ایسی ہمدردی محسوس کرنے لگیں جو، اس خاص مجرد اعتراف کے مقابلے میں کہ ایک انسان کی قدر و قیمت کو جغرافیائی اعتبارات اور نسلی رشتوں سے بالکل بے تعلق رکھنا چاہیے، کلیتہً مختلف ہے اور ایک محرکِ عمل کی

---

[1] ہیوم کا یہ دعویٰ صحیح تھا کہ ایک اوسط انسان میں (قطعِ نظر منطقی تامل یا عقلی اعتبار کے) ذہن کی صفات خود غرضی اور محدود فیاضی، پر مشتمل ہیں۔ (Treatise — کتاب تیسری حصہ دوسرا فصل دوسری)۔

حیثیت سے بہت زیادہ قوی بھی ہے۔ حتیٰ کہ اخلاقی احساس کو عقل ہی کے زیر اقتدار اور زیر ہدایت رہنا چاہیے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ "اعلیٰ" اور "ادنیٰ" احساس کا فرق ایک بڑی حد تک ایک مجرد احساس، جو غیر اخلاقی فطرتوں میں موجود ہے، اور اس احساس کے فرق پر مشتمل ہے جو عقل انسانی کے اقتدار و ہدایت کی بدولت ایک نئی صورت اختیار کرتا ہے۔ عقل جس قدر و قیمت کا حکم لگاتی ہے اس کی ہدایت احساسات سے نہیں ہوتی بلکہ اصلی احساسات مواد فراہم کرتے ہیں جن کی مدد سے عقل حیات انسانی کے لیے ایک متوافق اور ہم آہنگ نصب العین قائم کرتی ہے۔ عقل نئے احساسات ایجاد نہیں کر سکتی لیکن وہ انسانی کردار کو اس طرح منظم کر سکتی ہے کہ اس سے اُن احساسات کی بڑی سے بڑی تعداد پیدا ہو سکے جن میں اس کو سب سے زیادہ قیمت نظر آئے اور یہ کہ کردار کی باقاعدگی بعض وقت ٹھیک وہی احساس پیدا کرتی ہے جو عقل کے مقرر کردہ نصب العین کے مطابق ہو۔

۵

اخلاقیات میں حاسۂ اخلاق کے عقیدے کے خلاف جو اعتراضات پیدا ہوتے ہیں وہ مادی طور پر وہی ہیں جو ان نظامات پر وارد ہو سکتے ہیں جن میں استعداد اخلاق کو فی نفسہٖ ایک الگ احساس (sui generis) کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے (جو نہ تو عقل پر مشتمل ہے اور نہ احساس پر)۔ پادری بٹلر نے، جیسا کہ ہم کو معلوم ہو چکا ہے[۱] خالص حاسۂ اخلاق کے تمام نظریات کے اساسی نقص کو معلوم کر لیا یعنی یہ کہ وہ اس بات کی کوئی وجہ نہیں بتا سکتے کہ کیوں حاسۂ اخلاق کے اس احساس کو دوسرے احساسات پر افضلیت دی جائے۔ کوئی حاسۂ اخلاق سند نہیں ہو سکتا۔ سند تو ضمیر کے جوہر میں داخل ہے۔ خود پادری بٹلر کے نزدیک کم سے کم جب کہ وہ اپنے خطبات (Sermons) کی تصنیف کر رہا تھا، غالباً ضمیر کی سند محض عقل کی سند تھی۔ وہ عادۃً ضمیر کے لیے

---

[۱] دیکھو حاشیہ صفحہ ۱۳۱ گزشتہ۔

وصول تام، کی مترادف اصطلاح استعمال کرتا ہے اور بعض وقت وہ اس کو صاف طور پر عقل سے موسوم کرتا ہے لیکن اس کے بعض شاگردوں کو (جن میں ڈاکٹر مارٹینو سب سے سربرآوردہ نمایندہ ہے) اِس علیت کے تسلیم کرنے سے انکار ہے۔ چونکہ استعداد، نہ ہماری ذہنی فطرت کا جزو ہے اور نہ کسی قسم کا احساس یا جذبہ، اس لیے اس کا تصور قائم کرنا اس قدر دشوار ہے کہ اس خیال پر تنقید کرنا آسان نہیں۔ شاید مارٹینو کے دعوے کی نسبت خود اسی کا بیان نقل کر دینا اور ان پیچیدگیوں کے سرچشمے کا سراغ لگانا کافی ہے جس میں وہ خود جا پڑتا ہے:

'اور جب ہم ان کے ربط کو جانچنے کے لیے ان کو مقابل میں رکھتے ہیں اور ان کے مواد پر غور کرتے ہیں تو فوراً پتہ چل جاتا ہے کہ جو خط و خال ہمارے استحسان میں موجود اور ہماری مرضی سے غائب ہیں بالکل ہی تمام اخلاقی خصوصیات پر مشتمل ہیں جہاں حکم اپنی اخلاقی صفت حاصل کرتا ہے۔ اگر میں اس مسئلے سے اتفاق کروں کہ جب ایک قطع ناقص کے کوئی دو ایک سمتی نصف قطر جن کے سرے قطع ناقص کے گھیرے پر ملیں ہمیشہ باہم قاطع محور کے مساوی ہوتے ہیں اور اس دعوے سے اختلاف کروں کہ وہ ہمیشہ ایک دوسرے کے مساوی ہوتے ہیں تو مجھے اُن صحیح اور غلط ارادوں کی وجہ سے علی الترتیب کوئی طمانیتِ نفس اور ملامتِ ضمیر کا تجربہ نہ ہوگا۔ میں نہ تو اس صداقت کی قدر کرتا ہوں اور نہ عدم صداقت کی بے قدری اور نہ ہی اس ذہن کی جو ان کے زیر حکم ہے۔ اگر مجھے اِس اعتقاد کی جزا ملے تو اس لغویت سے ندامت ہوگی، اور بے اعتقادی کی سزا ملے تو نا انصافی پر غصہ آئے گا لیکن یہ تجربات جو عقل کے ہاں اور نہیں سے قاصر رہتے ہیں ان اخلاقی وجدانات کا مجموعہ ہیں جو ضمیر کے ہاں اور نہیں کی طرف متوجہ ہیں۔ اس بنا پر بجز انکار و اقرار کی عریاں صداقت کے ان میں کوئی چیز مشترک نہیں ہے۔ اور یہ امر صاف ظاہر ہے کہ مسلمہ یا غیر مسلمہ چیز بالکل مختلف ہے'۔[1]

لہ (Types of Ethical Theory) طبع ثالث، جلد دوم ص ۲۷۴۔ اس اعتراف پر غور کرو کہ ایک حیثیت سے ہماری فطرت کے ہر تجربے کو ذہنی قرار دیا جا سکتا ہے۔ . . . جوشش (passions)

اس ' انکار ' میں بہت کچھ صلاحیت ہے ۔ ڈاکٹر مارٹینو کے اعتراضات حقیقت میں جس چیز کو ظاہر کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ اخلاقی حکم دراصل اور قسم کے احکام سے نوعیت میں جدا ہے ۔ جب ایک کردار کو ' عقلی ' یا ' معقول ' کہا جاتا ہے تو وہ بے شبہ ایک الگ چیز ہے اور مقدمات سے جو منطقی نتیجہ نکالا جاتا ہے وہ الگ ۔ اگر ہم ' معقول ' اور ' صائب ' کو مترادفات کی حیثیت دیں تو اس سے یہ نہیں صادق آتا کہ ہم اس بات میں امتیاز نہیں کر سکتے کہ ' معقول ' یا ' سوچنے میں معقول ' اور ' عمل کرنے میں معقول ' میں کتنا عظیم الشان فرق ہے ۔ اس اعتبار سے یہ بالکل درست ہے کہ اخلاقی حکم میں ایک ایسا عنصر داخل ہے جو ریاضیاتی حکم میں نہیں پایا جاتا ۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ عنصر محض ایک ' سوہش جذبہ ' ہے ۔ اگرچہ یہ ممکن ہے کہ یہ جوش حکم کے ساتھ کم و بیش غیر منفک طور پر وابستہ ہو ۔ اس سے زیادہ اہم بات کوئی نہیں ہو سکتی کہ حکم اخلاق کی ممتاز (sui generis) خصوصیت پر زور دیا جائے یعنے نکوئی اور قیمت کے اس تصور پر جو اس کے جوہر پر مشتمل ہے لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس نوعیت کے احکام کے لیے ایک جداگانہ استعداد ایجاد کرنے کی ضرورت ہے ۔ ہم زمان و مکان میں خلط مبحث نہیں کر رہے ہیں کیونکہ ہم دونوں کے تصورات کو ذہنی مبداء سے منسوب کرتے ہیں ۔ اور اگر ہم چاہیں تو عقل عملی کو عقل فاکرہ سے ایک الگ استعداد قرار دینا ممکن ہے ۔ یہ تو صرف اختلاف الفاظ ہے ۔ ہم اس سے صرف یہ مراد لیتے ہیں کہ وہ ایک ہی ذات عقلی کے دو متمایز پہلو ہیں ۔ ایک اہم بات جس کو تسلیم کرنا چاہیے یہ ہے کہ احکام اخلاق میں علی الاطلاق صداقت یا کذب پایا جاتا ہے جو تمام نوع انسان کے حق میں مساوی طور پر صحیح ہے[1] ۔

بقیۂ حاشیۂ صفحۂ گزشتہ ۔ اور جذبہ (emotion) خود بھی ہمارے اندر فکر سے خالی نہیں ہیں اور ان کو ہمیشہ افکار تاباں کہا جا سکتا ہے (صفحہ ۹۶) ۔ اگر ہمارے اخلاقی ادراک میں فکر ہے تو کسی چیز کے متعلق بھی فکر ہونا چاہیے اور وہ چیز بالکل وہی حقیقت ادراک نہیں ہو سکتی ۔

[1] یہ تمام نوع انسان کے حق میں صحیح تو ہوتے ہیں لیکن سب مساوی طور پر لازم نہیں آتے ۔ تمام نوع انسان کو چاہیے کہ ان کو اس حیثیت سے تسلیم کرے کہ وہ ان سب ہستیوں پر صادق آتے ہیں جن کی ساخت انسانوں کی ساخت کی سی ہو ۔ اخلاق کے اصول اساسی کو تو ان تمام وجودوں میں بے شبہ مساوی ہونا چاہیے لیکن تفصیلات کا مساوی ہونا ضروری نہیں ۔

اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے تو ان کو عقل سے منسوب کرنا بالکل ایک قدرتی امر معلوم ہوتا ہے۔ ایک حالیہ کوشش میں جو پروفیسر گزیکی (Professor Gizycki) کی طرف سے اخلاقیات[1] میں قدیم حاسۂ اخلاق کے خیال کو بحال کرنے کی نیت سے جاری رکھی گئی ہے عقلیتی اصول کے خلاف بھی اسی سے ملتا جلتا اعتراض کیا گیا ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس کا طرزِ استدلال بھی انھیں غلط فہمیوں کا شکار، اور انھیں مراعات کا متقاضی ہے، جو حاسۂ اخلاق کے قدیم انگریزی خیال اور ڈاکٹر مارٹینو کے فلسفۂ ضمیر میں پیدا ہو گئی ہیں لیکن گزیکی کا ایک اعتراض مزید توضیح کا محتاج ہے حقیقت میں ایک سربرآوردہ معلم فلسفہ کو ٹھنڈے دل سے یہ استدلال کرتے ہوئے دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ اگر عقلیتی اصول صحیح ہے تو سب سے زیادہ ذہین آدمی اخلاقی حیثیت سے سب سے اچھا ہوگا اور سب سے کند ذہن سب سے برا۔ یہ یہاں، جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے، میری نظر سب سے پہلے اس پیچیدگی پر جاتی ہے۔ جو ایک انسان کے فرض اور اس فرض کی تعمیل میں پیدا ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ نوابغ اپنے فرض کو صاف طور پر محسوس کریں لیکن وہ ہمیشہ اس کی تعمیل نہیں کرتے۔ اخلاق سے متعلق کوئی شخص گوئٹے یا کولرج سے زیادہ حسن و خوبی کے ساتھ گفتگو نہیں کر سکتا۔ لیکن صرف یہی نہیں، بلکہ یہ بھی صحیح نہیں ہے کہ عقلیتی اصول کی رو سے سب سے زیادہ ذہین انسان اپنے فرض کو بہترین طریقے سے جانتا ہے۔ کیونکہ 'ذہانت' کی کئی فروعات یا صیغے یا پہلو ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ جس شخص میں اعلیٰ ریاضیاتی قابلیت ہو وہ جوہر سخن یا طرزِ ادا کی نعمت سے حیرت انگیز طور پر محروم ہو، اور فنِ مصوری یا شاعری کے حق میں تو بالکل ہی اندھا ہو لیکن اس کے برخلاف ایک مصور اور ایک ادیب ریاضیات سے غیر معمولی طور پر عاری ہوں۔ اکثر دیکھا گیا ہے کہ شعرا موسیقی سے کلیتہً محروم ہوتے ہیں۔ سرسری طور پر شاید یہ کہا جا سکتا ہے کہ جس شخص میں ایک چیز کی اعلیٰ استعداد ہو اس میں دوسری چیزوں کے متعلق بھی عموماً اوسط سے زیادہ قابلیت

---

[1] (An Introduction to the Study of Ethics) جو جی۔ ام گزیکی کی جرمن سے (Stanton Coit. Ph. D.) نے اخذ کیا ہے، ۱۸۹۱ء صفحہ ۸۰۔ یہ کتاب اس سے پہلے ۱۸۸۹ء میں (A Student's Manual of Ethical Philosophy) کے نام سے شایع ہوئی تھی۔

ہوتی ہے۔ لیکن اس قاعدے کے کئی مستثنیات ہیں۔ اسی طرح یہ بھی بالکل سرسری طور پر درست ہے کہ اعلیٰ قابلیت کے لوگ ادنیٰ ذہنی قابلیت رکھنے والوں کے مقابلے میں بحیثیت مجموعی اخلاقی قدردانی (اور حتیٰ کہ عملاً اعلیٰ اخلاق) کے زیادہ قابل ہوتے ہیں۔ ایک مجرمانہ اندازِ ذہنیت رکھنے والے شخص کی نسبت بداہۃً جو خیالات پیدا ہوتے ہیں، ممکن ہے کہ ہم ان پر اعتماد نہ کریں۔ لیکن اتنا تو یقین ہے کہ جرائم پیشہ اشخاص کی ذہنی قابلیت عموماً ادنیٰ درجے کی ہوتی ہے۔ مگر یہ بھی بالکل ممکن ہے، بلکہ اکثر ایسا ہوتا ہے، کہ جن افراد کی ذہنیت اور حیثیت سے قابلِ لحاظ نہیں ہوتی ان میں صواب و خطا کے امتیاز کا تعقل پایا جائے۔ ذہین اشخاص بعض دفعہ اس خصوص میں بہت ہی کمزور ہوتے ہیں۔ اس کو اخلاقی عقلیت کا سب سے تنگ نظر فرقہ بھی تسلیم کرے گا۔ لیکن ان صفحات میں یہ بحث آچکی ہے کہ اگرچہ اخلاقی امتیازات کا تصور خود بھی ایک ذہنی عمل ہے، لیکن اس ذہنی استعداد کا استعمال عموماً ایک خاص جذبی جوہر کو مشروط قرار دیتا اور اس کو مفروض بھی کرتا ہے۔ اگر ایک خاص جذبہ ہم سے مفقود ہوتا تو ہم بعض اخلاقی احکام ہرگز نہیں لگا سکتے۔ اور جب اس جذبے کو فرض کر لیا جائے تو حکمِ اخلاق عموماً ایک نہایت آسان کام رہ جاتا ہے۔ لیکن ذہنی احکام کا مرتبہ اس وجہ سے نہیں گھٹ جاتا کہ "غیر ذہنی" اشخاص میں بھی ان کی استعداد ہوتی ہے۔ میرا خیال ہے کہ جمالیاتی استعداد کا بھی یہی حال ہے۔ موسیقیانہ استعداد کی ذہنی خصوصیت (نہایت مجرد نوعیت کے تفکر کی استعداد کے ساتھ اس کے قریبی تعلق) کی نسبت یہ ثبوت ملتا ہے کہ اس میں موسیقی اور ریاضیات کی صلاحیت ایک ساتھ موجود ہوتی ہے۔ تاہم فقط ذہن ہی ایک شخص کو موسیقی کا عالم نہیں بنا سکتا۔ موسیقیانہ جدت طرازی یا موسیقی کی اعلیٰ قدردانی کے لیے بعض خاص قسم کے جذبات کی قابلیت درکار ہے۔ یہی حال اخلاقی استعداد کا ہے۔ اُس کا تعلق ذہن سے ہے۔ اس کے باوجود وہ جذبی قابلیت کے فقدان کی بدولت اپاہج یا گمراہ ہو جاتا ہے۔ غالباً متعصب اور پُرجوش لوگوں کا حال اکثر یہی رہا ہے، جن میں فرض کا غیر معمولی احساس یا کسی نہ کسی قسم کے نصب العین کے ساتھ غیر معمولی شغف تھا لیکن وہ انسانی الفت و محبت سے قریباً عاری تھے۔ بعض افراد میں ممکن ہے کہ جذبے کی اصلی قابلیت کے فقدان کی وجہ سے اخلاقی حکم میں نرمی بہت کم ہو۔ اس کے

باوجود اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جن لوگوں میں احکامِ قیمت لگانے کی اعلیٰ ذہنی استعدادات موجود ہوں وہ حقیقی زندگی میں بہت کم بصیرت ظاہر کرتے ہیں۔ کیونکہ صحیح ارادہ کرنے میں ان کی شخصی ناکامی یا ناموافق اخلاقی ماحول کی وجہ سے وہ اپنی پوری قابلیتوں کے ساتھ عمل کرنے سے قاصر ہیں۔ حکم لگانے والی عقل اور عمل کرنے والا ارادہ ایک ہی چیز نہیں ہیں۔ لیکن ایک ہی ذات کے دو پہلو ہیں اور ایک دوسرے پر نہایت قوت کے ساتھ عمل اور ردِ عمل کرتے ہیں۔ اس مقولے کا کہ "اطاعت روحانی علم کا وسیلہ ہے"، جہل پسندی (Obscurantism) اور تعصب کی وجہ سے غلط استعمال ہوا ہے، تاہم وہ نفسیاتِ اخلاق میں ایک نہایت اہم حقیقت کو ظاہر کرتا ہے۔

۶

شاید بعض لوگ یہ خیال کریں کہ میں نے قیمت کے عقلی حکم اور ان جذبات کے قریبی تعلق کو جن کے ساتھ وہ عادۃً وابستہ ہے کافی وضاحت کے ساتھ نہیں بیان کیا ہے۔ بعض معلمینِ اخلاق باوجود اس امر کو تسلیم کرنے کے کہ تصورِ قیمت منطقی اعتبار سے اس جذبے سے متمائز ہے جس سے صحیح کردار کا قصد کیا جاتا ہے، اس امر پر مصر ہیں کہ یہ دونوں حقیقت میں اس قدر غیر منفک ہیں کہ جو ذہن ایک خاص اخلاقی جذبے سے معرا ہو وہ نہ تو اخلاقی حکم لگا سکتا ہے اور نہ یہ حکم اس کے حق میں معنیٰ خیز ہو سکتا ہے۔ میرے ایک دوست جو اسی خیال پر قائم ہیں لکھتے ہیں[1] کہ "عقل" اور "احساس" جو احکامِ اخلاق میں پائے جاتے ہیں، اگرچہ بے شبہ قابلِ امتیاز ہیں، لیکن وہ نہ صرف ہمیشہ باہم متحد ہیں بلکہ اگر ان میں سے کسی ایک کو دوسرے سے جدا کر دیا جائے تو دونوں ناقابلِ فہم ہو جاتے ہیں۔ یہ حکم کہ "وہ صائب ہے" ایک اخلاقی حکم نہیں ہو سکتا تاوقتیکہ حکم لگانے والے شخص میں کم و بیش اخلاقی جذبہ موجود نہ ہو (کیونکہ جب یہ حکم کہ "یہ صائب ہے" ایک

---

[1] میں نے اس نظریے کو کہیں قلمبند شدہ صورت میں نہیں پایا، اگرچہ آکسفورڈ کے نہایت مستند اصحاب کے حلقے میں یہ مشہور ہے۔ اور میں اس کی تائید میں ایک خانگی خط کا حوالہ دینا کافی سمجھتا ہوں۔

سند کی بنیاد پر قائم ہے تو اخلاقی جذبے اور اصلی حکم کا مبدا سند ہوتا ہے نہ کہ ایک خاص نقطہ)۔ اور جب تک اس جذبے میں کلیت نہ ہو تب تک اس کو اخلاقی مرتبہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ میری رائے میں آپ کا بھی یہی خیال ہے۔ اور شاید آپ بھی ایک ایسے طرزِ بیان سے احتیاط کے ساتھ گریز کریں گے جس سے ان کی مقاربت (عقل + احساس) کا خیال پیدا ہو، جو یقیناً غیر تشفی بخش ہے اور اس چیز پر دلالت کرتا ہے جو ایک طرف ہیوم اور دوسری طرف کانٹ کی زبان میں ناکافی سمجھی جاتی ہے۔ اس قسم کی تنقید کا میرے نزدیک حسبِ ذیل جواب ہوگا۔

(۱) محض مقاربت (Jutaposition) کی تجویز کے متعلق میں نے قطعی طور پر تسلیم کر لیا ہے کہ تمام صورتوں میں کوئی احساس جزوی طور پر حکم کی بنیاد ہوتا ہے۔ جب صورتِ حال یہ ہے تو احساس کے بغیر کوئی حکم نہیں لگایا جا سکتا لیکن جو احساس اخلاقی حکم کی اساس ہو وہ میرے خیال میں ہمیشہ کوئی مخصوص اخلاقی نوعیت یا اعلیٰ قسم کا نہیں ہوتا بعض مثالوں میں یہ حکم ایک خاص قسم کے اعلیٰ جذبے پر دلالت کرتا ہے لیکن ہر صورت میں ایسا نہیں ہوتا۔ اور بعض اور مثالوں میں وہی ایک احساس جو حکم کی اساس پر دلالت کرے دوسروں کی سادہ لذت یا الم پر مشتمل ہوتا ہے، اگرچہ جب تک ہم کو ذاتی طور پر لذت و الم کا تھوڑا بہت تجربہ نہ ہو ہم نہیں معلوم کر سکتے کہ دوسروں میں وہ کیا اثر پیدا کرتے ہیں اس کی مذمت کے لیے صرف اتنی بات معلوم کرنا میرے لیے کافی ہے کہ یہ فعل دوسروں کے الم کا باعث ہوتا ہے۔ ہمارا ذہن ان بدیہی حقایق کا ادراک کر سکتا ہے کہ الم خیر کی نفی ہے اور یہ کہ ترقیٔ خیر میں مدد دینا چاہیے۔ در اصل ایسے کتنے انسان ہیں جو اس صداقت کو معلوم کر سکتے ہیں بغیر اس کے کہ ایذا رسانی سے اجتناب کرنے کا جذبہ خواہ وہ خفیف ترین ہی کیوں نہ ہو ان کے تجربے میں آئے یا اس سے احتراز کرنے کا کم سے کم ادنیٰ ترین میلان ان میں پایا جائے، تجربی نفسیات کا ایک مسئلہ ہے جس کے متعلق میں اپنی قطعی رائے دینا نہیں چاہتا لیکن مجھے اس مفروضے میں کوئی داخلی تناقض نظر نہیں آتا کہ اس قسم کے انسان بھی پیدا ہو سکتے ہیں۔ یقیناً کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جن کی طرف سے یہ حکم لگایا جاتا ہے، لیکن ان میں اخلاقی جذبے اور اخلاقی میلان کی اس قدر کمی ہوتی ہے کہ ان سے اس حکم کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔

(۲) اور جو انسان اخلاقی جذبے سے کلیتہً محروم نہ ہوں ان میں بعض اخلاقی احکام ایک حقیقت نفس الامری کی حیثیت سے کسی جذبے کے ہمراہ نہیں ہوتے۔ اگرچہ یہ ممکن ہے کہ وہی حکم دوسرے موقعوں پر نہایت قوی جذبہ پیدا کرے۔ یہ کہ لذت اچھی چیز ہے اور الم بری (یا یہ کہ خود میری جزوی اور ادنیٰ لذت اچھی ہے اور جو کردار خود میری اپنی یا دوسروں کی لذت میں مداخلت کرے وہ غلط ہے) ایک ایسا مسئلہ ہے جس کو بغیر کسی جذبے کے تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ تاہم یہی وہ مسئلہ ہے جو ایک ظالمانہ فعل کو مردود ٹھیرانے میں ایک اساس غائی کے طور پر میرے کام آتا ہے اور جو ممکن ہے کہ مجھ میں سخت غصے کا احساس پیدا کردے۔ اس بات پر زور دینا نظری حیثیت سے میرے نزدیک نہایت اہم ہے کہ خیر اور صائب کے ذہنی مقولات اس سنجیدہ اور احصائی حکم میں بھی کہ ایک چھوٹی لذت کی خاطر بڑی لذت کو (خواہ وہ کسی کی لذت ہو) ترک کر دینا غیر معقول ہے اتنی ہی وضاحت کے ساتھ موجود ہیں جتنی کہ بعض بہادرانہ افعال یا ایثار کے متعلق ہماری پُرجوش پسندیدگی میں۔

(۳) بے شبہ اگر ہم چاہیں تو اپنے تصورِ خیر و شر اور صواب و خطا میں اس جذبے کو بھی شامل کر سکتے ہیں جس کو یہ مقولات معمولی فطرت کے لوگوں میں پیدا کرتے ہیں۔ اس اصول کے مطابق کہ ہم کسی چیز سے اس وقت تک پوری طرح واقف نہیں ہوتے جب تک کہ ہم اس کے تمام اضافات کو نہ جان لیں، بے شک یہ کہا جائے گا کہ ہم صواب و خطا کے معنے اس وقت تک پوری طرح نہیں سمجھ سکتے جب تک کہ ہم اپنی جذبی فطرت کے ان حقائق پر غور نہ کرلیں۔ جو شخص اس جذبے کے قابل نہ ہو اس کے حق میں یہ الفاظ بے شبہ ان تمام مطالب کے حامل نہ ہوں گے جو اس شخص کے حق میں ہوں گے جس میں اس کی قابلیت ہو لیکن میں یہ تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہوں کہ یہ جذبہ اس کے نزدیک بے معنی ہوگا۔ اس کے نزدیک یہ جذبہ نہ صرف معنی خیز ہوگا، بلکہ میرا دعویٰ ہے کہ وہ اخلاقی حکم کا جوہر بھی ہے بشرطیکہ اس پر محض ایک حکم کی حیثیت سے غور کیا جائے معلوم ایسا ہوتا ہے کہ تصور خیر و شر اور صواب و خطا فکر میں اس جذبے سے، جو ان کے ہمراہ ہو، اتنا ہی متمائز ہے جتنا کہ تصورِ دائرہ اس جمالیاتی احساس سے جو ممکن ہے کہ حقیقتہً اس سے غیر منفک ہو۔ جو احساس حکمِ اخلاق کے

ساتھ وابستہ ہے اس کی مزید عملی اہمیت پر اصرار کرنا یہاں بے محل ہوگا۔

(۴) یہ استدلال کہ لفظ 'صواب' سے مراد صرف وہ جذبات ہیں جن کے ہمراہ عموماً اخلاقی تجربے کے اعلیٰ ترمدارج میں اخلاقی احکام ہوتے ہیں، میری نظر میں مزید اعتراض کے قابل معلوم ہوتا ہے۔ میں ایک ایسے جزوی جذبے کے وجود کو جو بطور خاص 'اخلاقی' ہو تسلیم کرنے سے قاصر ہوں[۱]۔ ایک ذہنی مقولے کو تمام فہم و ادراک کے حق میں بالکل یکساں ہونا چاہیے، اگرچہ ذہنی ترقی کی مختلف منازل میں اس کے تعقل کی وضاحت، صراحت اور کفایت کے مدارج بڑھتے گھٹتے رہتے ہیں۔ لیکن جذبہ لازماً ایک تغیر پذیر اور موضوعی چیز ہے، اور جو جذبے نیک یا بدکرداری سے نیز اس سے پیدا ہونے والی پسندیدگی یا ناپسندی کے احکام سے پیدا ہوتے ہیں وہ اس کلیے سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ یہ جذبات مختلف نسلوں، مختلف افراد اور زندگی کے مختلف عہدوں میں مختلف ہوتے ہیں۔ حتیٰ کہ یہ ایک ہی فرد میں تغیرِ مزاج و حالات کے ساتھ ساتھ روز بروز بدلتے جاتے ہیں۔ مختلف قسم کی نیک یا بدکرداری کی وجہ سے جو جذبات پیدا ہوتے ہیں وہ نہایت مختلف ہوتے ہیں، یہاں تک کہ جب ذہنی پسندیدگی یا ناپسندی مساوی ہو۔ بہت کم لوگ ایسے ہوں گے جو ایک معمولی انصاف پر اسی گرم جوشی سے پسندیدگی کا اظہار کریں گے جیسے کہ ایک سخاوت و فیاضی کے کام پر۔ تاہم انصاف اتنی ہی اہم چیز ہے جتنی کہ فیاضی۔ جب میں ایک قتلِ عام کو ناروا قرار دیتا ہوں تو میرا حکم بالکل غیر متبدل ہوگا خواہ یہ واقعہ لندن کے گلی کوچوں میں پیش آئے اور قاتل و مقتول دونوں انگریز ہوں، یا پیکین میں، اور قاتل و مقتول دونوں چینی ہوں لیکن میرا جذبہ نوعیت اور شدت میں غالباً نہایت مختلف ہوگا۔ حتیٰ کہ جن سیرتوں سے غیر معمولی اخلاقی سرگرمی ظاہر ہوتی ہے

---

[۱] پس ایسا کوئی مستقل حاسہ نہیں ہے جس کو حاسۂ اخلاق کہا جائے اور جو دوسرے حواس سے مختلف ہو لیکن ہر حاسہ اپنے میلان کی حد تک کم و بیش تمام اخلاقی میلانات کے لیے موزوں ہوتا ہے یا ان کی کم و بیش تردید کرتا ہے (فان ہارٹمن۔ اخلاقی ضمیر صفحہ ۱۴۲)

ان کے متعلق بھی اس بات کو فرض کرنے کے تمام اسباب موجود ہیں کہ جو جذبہ اُن کے اخلاقیاتی افکار کے ہمراہ ہوتا ہے وہ یقیناً نہایت مختلف قسم کا ہوتا ہے۔ یہ غیر اغلب ہے کہ جان وزلی (John Wesely) کا سا سنگدل کبھی سینٹ فرانسس کی رحم دلی کو محسوس کر سکے۔ یا جان اسٹوآرٹ مل کی سی دردمند فطرت میں احساسِ فرض وہ جذبی انداز اختیار کر سکتا جو اس فلسفی کی فطرت میں داخل ہو چکا تھا جس کی شخصی سیرت نے ہمیشہ کے لیے نظریۂ "حکمِ اخلاقی" پر اپنی گہری چھاپ لگا دی ہے۔ یہ کہنا کہ مقولۂ قیمت، یا فرض کانٹ کے دماغ میں جس طرح موجود تھا اسی طرح مل کے دماغ میں بھی تھا، خواہ آخرالذکر کی مابعد الطبیعیات اس کے وجود کو تسلیم کرنے سے قاصر ہی کیوں نہ رہی ہو، ایک ایسا دعویٰ ہے جو میرے حق میں ناقابلِ فہم نہیں ہے، اور میں اس بات کو تسلیم بھی کرتا ہوں۔ آیا ان کے احکام کے جذبی لوازمات بھی بالکل متوافق تھے ایک ایسا نفسیاتی سوال ہے جس کا تعین اولیاتی حیثیت سے نہایت بیجا اعتقادیت پر مبنی ہوگا۔ پس اگر اس دعوے کا کہ ایک اخلاقی جذبہ کلیت کا مستحق ہے یہ مطلب ہو کہ تمام ذی اخلاق اشخاص میں ایک ہی جذبہ موجزن ہونا چاہیے، تو اس مفروضے کی کوئی وجہ میری سمجھ میں نہیں آتی۔ اور نہ میں حقیقت میں اس ادعا کا ٹھیک مطلب سمجھ سکتا ہوں کہ ہر جذبہ خواہ وہ کوئی ہو، کلیت کا مستحق ہے، میں اس امر کو تسلیم کرتا ہوں کہ جب میں ایک خاص جذبے میں قدر و قیمت کو تسلیم کرتا ہوں تو میرا حکم کلیت کا مستحق ہے۔ مجھے اس بات کا اعتراف ہے کہ مختلف اقسام کے اخلاقی جذبات میں اعلیٰ درجے کی ذاتی قدر و قیمت بھی ہو سکتی ہے۔ اور میں اس بات کو نہیں سمجھ سکتا کہ کیوں اس کی ایک جزوی قسم کو واحد اخلاقی جذبہ قرار دوں جس کے غیاب میں کوئی اخلاقی حکم کی صورت اختیار نہیں کر سکتا۔ بے شبہ یہ اصرار کیا جا سکتا ہے کہ ایک نصب العینی انسان بالکل یکساں حالات میں ایک ہی نوعیت کا جذبہ محسوس کرے گا۔ یہ ذرا دشوار بحث ہے، کیونکہ ایک ایسی فطرت کے لیے جو حقیقی معنی میں انسانی فطرت کی شکل اختیار کرنا چاہے ایک قسم کی تحدید، اور بنا براں ایک قسم کی انفرادیت، ناگزیر معلوم ہوتی ہے۔ اس مبحث کے متعلق خواہ کچھ ہی خیال ہو لیکن یہ دعویٰ اِس قول کی اساس نہیں بن سکتا کہ عالمِ تخیل میں حکم جذبے سے کلیتہً متاثر نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ ایک نصب العینی انسان شدید کونیاتی جذبے کے

بغیر عالمگیر تجاذب کا تصور نہ کر سکے۔ لیکن یہ بات اس دعوے کی اساس نہیں بن سکتی کہ ایک طبیعی کو جس نے ساری عمر میں ایک لمحے کے لیے بھی کبھی کونیاتی جذبہ محسوس نہ کیا ہو عالمگیر جاذبیت سے سراسر نابلد ہونا چاہیے۔

(۵) جیسا کہ میں ثابت کر چکا ہوں صرف چند مخصوص اخلاقیاتی احکام ایسے ہیں جو محض اس شعور کی طرف سے نہیں لگائے جا سکتے جس سے بعض جذبات کی قابلیت مفقود ہو۔ اس صورت میں، جو اس کی ٹھیک مثال ہے، یہ احکام حیات انسانی کے عناصر کی طرح ان جذبات کی قیمت پر منحصر ہوتے ہیں۔ اگر کوئی شعور ان تمام اعلیٰ (جمالیاتی ذہنی، اجتماعی، اخلاقی) احساسات سے معرا ہے جن کو ترقی یافتہ شعور اخلاق قیمت سے منسوب کرتا ہے تو اس کا نصب العین یقیناً محدود اخلاق اور کج اخلاقی پر مبنی ہوگا۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ صواب و خطا کے تصور کو معنی سے مزین نہ کر سکے گا یا ابتدائی اخلاق کے آسان مسائل پر صحیح حکم لگانے کے قابل نہ ہوگا۔ اس کے باوجود یہ ممکن ہے کہ مثلاً وہ اس فرد کی غلطی کو تسلیم کرے جو جماعت کے مفاد پر اپنے مفاد کو بالارادہ ترجیح دیتا ہے، اور پھر اس حکم کو کئی جزوی مثالوں پر عائد کرے۔

(۶) حتیٰ کہ یہ بھی تسلیم کیا جائے گا کہ جو احکام نفسیاتی حیثیت سے جذبے کے وجود پر منحصر نہیں ہوتے ان کی نسبت ہمیشہ (ان کے احترام کے قطع نظر) توقع نہیں ہو سکتی کہ وہ ایک ایسے ذہن کی طرف سے عائد ہوں گے جو ان جذبات سے کلیتہً معرا ہو جو قدرتاً اس کے ساتھ وابستہ ہیں۔ اگر کبھی ذہن انسانی ایک بے جذبہ آلۂ فاکرہ ہوتا تو یقیناً یہ دعویٰ کیا جا سکتا کہ جو انسان جذبات سے معرا ہو وہ صواب و خطا کے ان مسائل (مثلاً تقسیم لذت کی بابت انصاف کے مسئلے) کا ایک نہایت ہی اچھا حکم ثابت ہوتا جو اس ذہن کی حدود میں داخل ہوں۔ لیکن کوئی ذہن حقیقت پر ایک بے جذبہ نقطۂ نظر سے غور کر کے ہر گز لطف اندوز نہیں ہو سکتا۔ جو ذہن (اضافی یا اطلاقی حیثیت سے) اخلاقی یا اجتماعی احساس سے معرا ہو اس میں اس قسم کے احساسات کی جگہ ایسے احساسات، جذبات اور خواہشیں لے لیتے ہیں جو یا تو اخلاقی حکم کو قطعاً بدل دیتے ہیں یا عمل حکم ہی سے کلیتہً باز رکھتے ہیں، حتیٰ کہ ہمارے سب سے مجرد افکار پر بھی کسی قسم کا مقصد یا مفاد غالب ہوتا ہے۔ جو اذہان اخلاق میں دلچسپی نہیں لیتے وہ اس کے متعلق غور و فکر ہی نہیں کرتے۔

لیکن میں مثال کے طور پر اس امر کی کوئی وجہ نہیں پاتا کہ جو شخص جذبۂ اخلاق سے محروم ہو وہ انسداد غلامی کے حق بجانب ہونے کو تسلیم کرنے سے قاصر رہے گا، اگرچہ ممکن ہے کہ اس نے اس کے انسداد کی تحریک کی طرف کبھی کوئی میلان محسوس نہ کیا ہو۔ لیکن، ہم جانتے ہیں کہ ایک حقیقت نفس الامر کی حیثیت سے جن اذہان نے سب سے پہلے غلامی کے ناروا ہونے کا حکم لگایا تھا ان میں انصاف اور نوعِ انسان کی ہمدردی کی سچی محبت کا ایک جذبہ غالب تھا لیکن جو اذہان اس قسم کے جذبات سے معرا ہیں وہ ممکن ہے کہ اس مسئلے میں لاپروائی کی وجہ سے حکم لگانے یا ایک سنجیدہ حکم لگانے سے باز رہیں ممکن ہے کہ غرض مندی غلط احکام کی ہدایت کرے۔

میرے خیال میں یہ نظریہ کہ حکمِ اخلاق ایک خاص قسم کے جذبے سے غیر منفک ہے نہ صرف اپنی ذات سے بے جا ہے بلکہ اپنے نظری میلان کے لحاظ سے بھی خطرناک ہے۔ کیونکہ وہ اس حقیقت پر تاریکی کا پردہ ڈال دیتا ہے کہ حکمِ قیمت، جس کی مدد سے میں یہ تسلیم کرتا ہوں کہ میری ذاتی لذت تلاش و جستجو کی ایک معقول غایت ہے، اپنی ذہنی نوعیت میں بطالت یا ولایت کی داخلی قدر و قیمت کے اعتراف کے مرادف ہے۔ اگرچہ یہ ممکن ہے کہ ان دونوں احکام کے جذبی لوازمات نہایت ہی متغائر ہوں۔ بے شبہ یہ صحیح ہے کہ ہم پہلی صورت میں جس قیمت کو تسلیم کرتے ہیں وہ اس کے مقابلے میں بہت ہی ادنیٰ ہے جو ہم دوسری صورت میں تسلیم کرتے ہیں۔ جس لذت کی تلاش صائب ہے اس کو قیمت سے منسوب کیا جاتا ہے، لیکن ہم اس ارادے کو بہت زیادہ قیمت نہیں دیتے جو اس لذت کا خواہاں ہوتا ہے، تاوقتیکہ اس لذت کی ترجیح کسی اعلیٰ تر نوعیت کے خیر یا شخص فاعل کی طرف سے نفسِ خیر کی محبت پر دلالت نہ کرے۔ اور یہ عموماً اس وقت ہوتا ہے جب کہ مطلوبہ لذت شخص فاعل کی لذت نہ ہو کیونکہ اکثر ایسی ہی صورت میں ایک اور غایت کی تلاش کی شدید ترغیب پیدا ہوتی ہے، حالانکہ یہ ممکن ہے کہ خالص حیوانی جذبے کی ذاتی غرض کی ترجیح کو بھی ہم بعض مرتبہ ادنیٰ قیمت سے منسوب کریں۔ جو کردار خیر کی رہنمائی کرتا ہے وہ صائب ہے خواہ وہ فاعل کی فضیلت پر دلالت کرے یا نہ کرے۔ لیکن اس کردار میں قابلِ لحاظ قیمت کا پایا جانا ضروری نہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ قیمت غایت یا نتائج میں ہو نہ کہ خود فعل میں۔ اور اخلاقی

قیمت کا لفظ عموماً اس قیمت کے لیے محفوظ ہے جس کو ہم سیرت سے منسوب کرتے ہیں، یعنے نیک ارادے یا کم سے کم میلانات وطبائع، خواہشوں اور جذبات سے، جن کو ہم اس حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں کہ وہ خیر کی طرف ارادے کے قطعی میلان کا باعث ہوتے یا ان سے منتج ہوتے ہیں[1]۔ بے شبہ اس اعلیٰ تر قیمت پر زور دینا، جس سے ہم خیر کی اس ترجیح کو منسوب کرتے ہیں، ایک اہم چیز ہے۔ لیکن قیمت کے یہ دونوں اقسام بے نسبت ہیں۔ ایک نیک عمل کی قیمت ایک عارضی لذت کی قیمت کے مقابلے میں خواہ کتنی ہی افضل کیوں نہ ہو، تاہم دونوں کے لیے ہم 'قیمت' ہی کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور ایک ہی معنیٰ میں استعمال کرتے ہیں۔ ان دونوں قسموں کی قیمت اس حیثیت سے مختلف ہے کہ وہ ایک ہی میزان کی بلندی اور چوٹی میں ہے لیکن کلیتہً وہ بے نسبت میزانات کو پیش نہیں کرتی۔ قیمتوں کا غائی میزان صرف ایک ہی ہو سکتا ہے خواہ وہ اشیاء جن کی قیمت شخص کرتا ہے کتنی ہی غیر متجانس کیوں نہ ہوں۔ اس طرح اگر ایک آدمی کو چوروں کے ہاتھوں تکلیف برداشت کرنی پڑے اور وہ مجروح ہو جائے تو جو مخیر انسان اس کے ساتھ ہمدردی کرتے ہوئے اس کا علاج کرے اور اچھا کر دے اس کے اس فعل کو ہم قیمت سے منسوب کریں گے۔ اگر زخموں کا چنگا ہونا ایک اچھی چیز نہ ہوتا تو ان کا چنگا کرنا اس مخیر شخص کے حق میں صائب نہ ہوتا لیکن مجروح کے احساس کو اخلاقی اعتبار سے نیک نہیں سمجھا جائے گا۔ اس کے برخلاف ہم اس مخیر انسان کے فعل کو 'اخلاقی قیمت' سے منسوب کرتے ہیں، بلکہ ہو سکتا ہے کہ اس جذبے کو بھی اخلاقی قیمت سے منسوب کریں جو اس فعل کا موجب ہوا، یا اس لذت کو جو اس فعل سے حاصل ہوی، اگرچہ یہ ممکن ہے کہ یہ جذبہ اور لذت براہ راست ارادے کے تابع نہ ہوں۔ کیونکہ اُس سے سیرت یا ارادے کا ایک قطعی میلان ظاہر ہوتا ہے۔ زبان کے عام محاورے میں

---

[1] بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پروفیسر ٹیلر 'اخلاقی قیمت' کے اس مفہوم کو بھلا دیتے ہیں جب وہ کسی شرط کے بغیر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ 'عوام پسند فلسفے کے انداز میں صفات اخلاقی اور صفات غیر اخلاقی میں ایک خط فاصل قائم کرنا قطعاً ناممکن ہے۔ انسان جس چیز کو لائق حصول سمجھتا ہے وہ محض اسی بنا پر اخلاقی قیمت کی حامل ہے، یا اخلاقی قیمت ایک تکرار الفاظ ہے' (مسئلۂ کردار، صفحہ ۲۹)

ان الفاظ کو اسی طرح استعمال کیا جاتا ہے۔ بے شبہ 'اخلاقی قیمت' اور 'قیمت' کے فرق کو بے حد عملی اہمیت حاصل ہے۔ کیونکہ یہ فرق ایک صحیح اور راہ یافتہ ارادے کی اعلیٰ اور لاثانی قیمت کے ایقان پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن ان دونوں میں تفاوتِ مطلق نہیں ہے جیسا کہ بین جذبۂ اخلاق کے تصور سے خیال پیدا ہوتا ہے، جس کے غیاب میں حیاتِ انسانی کے کسی نہ کسی جزو کی قیمت کے متعلق ہمارے احکام کو اخلاقی احکام کی حیثیت حاصل نہیں ہو سکتی۔

اس باب میں بحث آچکی ہے کہ 'استعداد اخلاق' لازماً عقل ہی پر مشتمل ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تصورات 'صواب و خطا' اور 'خیر و شر'، ذہنی مدرکات یا معقولات ہیں جن کو محض احساس کی کسی نوع یا قسم میں تحویل نہیں کیا جا سکتا لیکن اس امر کو پوری طرح تسلیم کر لیا گیا ہے کہ عملاً صواب و خطا میں فیصلہ کرنے کا اقتدار متعدد جذبی اجزا پر مشتمل ہے۔ اور یہ سب یقیناً اس چیز میں داخل ہیں جس کو عام طور پر ضمیر کہا جاتا ہے۔ ضمیر یا (زیادہ علمی اعتبار سے) شعورِ اخلاق میں نہ صرف اخلاقی احکام کی صلاحیت کو داخل سمجھا جاتا ہے بلکہ اُن تمام جبلات، احساسات، جذبات، اور خواہشوں کے مجموعے کو بھی جو ان احکام سے مفروض اور ان پر اثر انداز ہیں، نیز ان کو بھی جو ان کے مقرر کردہ افعال کے مطابق عمل کرنے کی ترغیب دیتے ہیں[1]۔ اس سے زیادہ صحیح تعریف ناممکن ہے۔ کیونکہ استعداد اخلاق، شعورِ ذات کے دیگر اجزا سے الگ ہو کر در اصل قائم ہی نہیں رہ سکتی عقلِ عملی عقل کی دوسری تمام فعلیتوں پر دلالت کرتی ہے اور ان کے بغیر اس کا وجود ناممکن ہے۔ نیز وہ نہ صرف ایک مخصوص منفرد احساس یا جذبے پر دلالت کرتی ہے بلکہ ان تمام احساسات اور جذبات کے پیچیدہ مجموعے پر جس کی قیمت پر عقلِ عملی حکم لگاتی ہے۔ ضمیر یا شعورِ اخلاق نام ہے اس نفسِ واحد کے ایک خاص پہلو کا جو فکر،

---

[1] عام طور پر جس چیز کو ضمیر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اس کا دوسرا عنصر اس انفرادی شعور پر مشتمل ہے کہ وہ جس چیز کو صائب قرار دیتا ہے آیا اس پر عمل کرتا ہے یا نہیں۔ ضمیر کو اس بات کا ادراک ہوتا ہے کہ وہ جن [افعال] کو صائب اور جن کو غیر صائب قرار دیتا ہے اُن کو آیا حقیقت میں اختیار کیا گیا یا نہیں (Shadworth Hodgson, Philosophy of Experience) جلد چوتھی صفحہ ۸۶)

احساس اور ارادے پر مشتمل ہے۔ اگر کسی شخص میں ان تینوں اجزا میں سے ایک بھی مفقود ہو تو اس کے حق میں اخلاق ناممکن اور بے معنی ہوگا یا کم سے کم ناقص اور ایک طرفہ۔

لہ وسیع معنوں میں کہا جا سکتا ہے کہ تمام حالیہ معلمینِ اخلاق جو اس موضوع تک خالص نفسیاتی نقطۂ نظر سے رسائی کرتے ہیں اخلاق کو بالآخر احساس پر قائم کرتے ہوئے حاسۂ اخلاق کا اصول تسلیم کرنے پر مائل ہیں، اگرچہ یہ ممکن ہے کہ احساس کی نوعی اور ممیز خصوصیت ان کے حق میں کم تر واضح ہو۔ مثلاً ہائیفڈنگ کی رو سے حکم قیمت محض ایک احساس ہے جو زیادہ تر ہمدردی سے پیدا ہوتا ہے۔ (اخلاق ص۲۱، ۲۲ وغیرہ)، اور حکم اطلاقی ایک جبلت ہے (ایضاً ص۵۵)۔ باوجود اس کے کہ وہ اس امر سے پوری طرح باخبر ہے کہ یہ صورت احکامِ اخلاق کی معروضی خصوصیت کی قربانی کو لازم کر دیتی ہے، میری رائے میں وہ بظاہر مسلسل وہی زبان استعمال کرتا ہے اور وہی تصورات پیدا کرتا ہے جو اس قسم کی معروضیت پر دلالت کرتے ہیں۔ زِمّل اس امر پر شدت کے ساتھ مُصر ہے کہ "چاہیے" ہمارے فکر کا ایک انتہائی اور ناقابلِ تحلیل مقولہ ہے، اس کے باوجود وہ "چاہیے" کا سارا مواد احساس سے اخذ کرتا ہے (Einleitung in die Moral Wissenschaft Berlin 1892, I pp. 23 sq., 54.239 etc.) لیکن یہ معلوم کرنا دشوار ہے کہ کسی مقولے کی صحت کی تصدیق (اور اگر وہ ایک مقولۂ فکر ہے تو اس کی صحت کا انکار نہایت دشوار ہے) کس طرح ممکن ہے جب تک کہ کسی امر پر اس کو منطبق کرنے یا اس کے لیے مواد فراہم کرنے کا اقتدار حاصل نہ ہو۔ اس قسم کا ادعا کچھ اس دعوے کے مماثل ہوگا کہ ہم کمیت یا تعداد کے مقولے سے تو باخبر ہیں لیکن گنتی کرنے کے قابل نہیں۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ہمارے تفصیلی احکام کا ہر قسم کے نفسیاتی اعتبار سے متاثر ہونا ممکن ہے، جس طرح کہ موضوعی محرکات ہمیشہ اعداد کے غلط اندازے کا باعث ہوتے ہیں (مثلاً ایک ایسے جلسے میں حاضرین کی تعداد کا اندازہ جس میں ہم بہت دلچسپی لے رہے ہیں)، تو اس بات کو دریافت کرنا دشوار ہے کہ ایک ایسا مقولہ کس طرح عالمِ وجود میں آ سکتا ہے جس کو ہم صحت کے ساتھ استعمال ہی نہیں کر سکتے۔ آخر "چاہیے" کا مقولہ بھی عام حیثیت سے محض ایک تجرید ہے جو حقیقی احکامِ قیمت کے باہمی مقابلے سے حاصل ہوا ہے۔ جو کچھ دعویٰ کیا گیا ہے، اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ ہم اقدار پر غور کرتے ہیں لیکن اس نوعیت کے احکام میں کوئی معروضی صحت نہیں ہے، تو اس کا جواب صرف اسی عام مابعد الطبیعیاتی جواب پر مشتمل ہوگا جو ہر مشکک کو دیا جاتا ہے۔ اخلاقیات میں عقلیت کے خلاف زِمّل کے مناظرے کا غالب حصہ اسی غلط بحث پر مشتمل معلوم ہوتا ہے جو عقل اور استدلال کے مابین پیدا ہو گیا ہے (مثلاً Einleitung

کے

بقیۂ حاشیۂ صفحۂ گزشتہ ۔ باب ۱ ص ۹۸-۹۹ میں) لیکن اس کے ساتھ ہی اس نے بعض ان نفسیاتی اسباب و علل کو نہایت صحت اور شگفتگی کے ساتھ نمایاں کرے، جو ایک حقیقت نفس الامر کی حیثیت سے ہمارے حقیقی احکام اخلاق کو مشخص کرتے ہیں، ایک حد تک اچھی خدمت انجام دی ہے۔ مثلاً ہم یہ فرض کرنے پر مائل ہیں کہ ہمارے معاشرے کا معمولی یا معیاری کردار راہ مستقیم ہے۔ لیکن زمّل نے لفظ 'مقولہ' کا جو استعمال کیا ہے اس کو سختی کے ساتھ جانچنا غالباً غلطی ہوگی۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ آخر کار 'مقولۂ غایت' (جو عملاً 'چاہیے' کے مقولے کے مرادف ہے) محض ایک 'موضوعی' مقولہ ہے (باب ۲ ص ۳۴ وغیرہ) جس کا یہ مطلب ہوگا کہ ہم 'چاہیے' سے خواہ کچھ ہی مراد لیں، لیکن اس کا تصور نہایت مبہم ہے۔ اور اس میں اس سے زیادہ معروضی اہمیت نہیں ہے جتنی کہ تصور 'قسمت' یا 'زگھوڑ' میں ہے، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ (ان تصورات کی طرح) یہ بھی کردار انسانی پر اثر انداز ہو لیکن یہ اعتراف کہ ایک نفسیاتی حقیقت کے اعتبار سے 'چاہیے'، 'غایت'، 'خیر مطلق' وغیرہ کے سے تصورات پیدا ضرور ہوتے ہیں اور ان کو کسی اور چیز میں تحویل نہیں کیا جا سکتا، اس خام نفسیات کے مقابلے میں نہایت ترقی یافتہ ہے جس نے ان کی توجیہ قبائلی انتقام کے خوف، وغیرہ جیسے خیالات سے کی ہے۔ زمّل جیسے مصنفین جب ان کی معروضی صحت کا انکار کرتے ہیں تو ان کا انکار متشککیں یا اساسیتی مابعد الطبیعیین کی حیثیت سے ہوتا ہے نہ کہ نفسیاتی حقائق کا مشاہدہ کرنے والوں کی حیثیت سے۔ یہ اعترافات خصوصاً اس وقت بیش قیمت ثابت ہوتے ہیں جب ہمیں گوئیو (Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction) جیسے مصنفین کی فلسفیانہ آتش بازی پر غور کرنا پڑتا ہے، جس کا ابتدائی انکشاف بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے شعور کے جس حصے کی توضیح وہ خود اپنے فلسفے کے مفروضات کی مدد سے نہیں کر سکتا اس سے یہ کہہ کر پیچھا چھڑا لیا جائے کہ وہ ایک 'علم خفی' ہے۔

جمالیاتی حکم پر ایک تعلیق

اگر اخلاقی اور جمالیاتی حکم کے ربط و تعلق پر ایک باب کا اضافہ کیا جاتا تو 'اخلاقیات' میں عقل اور احساس کی بحث کا ایک قدرتی اور خوش گوار نتیجہ ثابت ہوتا لیکن میں یہ نہیں محسوس کرتا کہ فلسفۂ جمالیات سے میری روشناسی مجھے اس قابل بناتی ہے۔ تاہم گزشتہ باب میں جو کچھ کہا گیا ہے اس میں وضاحت و صفائی پیدا کرنے اور غلط فہمی سے باز رکھنے کے لیے اس موضوع پر چند خیالات کا اظہار مفید ثابت ہوگا۔

بقیۂ حاشیہ سلسلۂ سابقہ۔ (۱)، میں جمالیاتی احکام میں ایک معروضی عنصر کو صاف طور پر تسلیم کرتا ہوں۔ یہ بات ہمارے اس پختہ یقین میں مضمر ہے کہ اس نوعیت کے احکام صحیح بھی ہوتے ہیں اور غلط بھی۔ وہ بھی اخلاقی احکام کی طرح ایک لحاظ سے احکام قیمت ہیں۔ لیکن میں ان کو ٹھیک اسی معنی میں اور اسی حد تک 'معروضی' نہیں سمجھتا جیسا کہ اخلاقیاتی احکام کے متعلق میرا خیال ہے۔ کیونکہ وہ اخلاقیاتی احکام کے مقابلے میں افراد کی متغیر نفسیاتی ترتیب سے بہت قریبی طور پر وابستہ ہیں۔ مثلاً یہ کہا جاتا ہے کہ نوعِ انسان پر سبز رنگ کے سکون بخش احساس کی وجہ یہ ہے کہ فطرت میں اس رنگ کی کثرت انسان کی آنکھ اور اعصاب پر اثر انداز ہوتی رہی ہے، خاص کر ہمارے اجداد کے حق میں جنھوں نے درختوں پر زندگی بسر کی تھی۔ اور سُرخ رنگ کا جو ایک خاص اثر ہوتا ہے (جس کو ایک پیدائشی اندھے نے نرسینگے کی آواز سے تعبیر کیا تھا، جو بہت مشہور ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ فطرت میں یہ رنگ بہت کمیاب ہے۔ اسی بنا پر استدلال کیا جا سکتا ہے کہ جن ذوی الحیات کی تاریخ ارتقا مختلف ہو وہ ایک سرخ منظر کو جس میں چند سبز خلوط بھی ہوں خوبصورت قرار دیں گے، اور اس کو اسی طرح دلکش پائیں گے جس طرح کہ ہم ایک ایسے منظر کو خوبصورت سمجھتے ہیں جس میں غالب رنگ تو سبز ہو لیکن اس میں کہیں کہیں سرخ داغ نمایاں ہوں۔ اسی طرح ایک مربع دریچے کے مقابلے میں غوطی دریچوں کی خوبصورتی کو نکیلے محرابوں کی کثرت سے منسوب کیا جائے گا، جو جنگل کے درختوں کی خمیدہ شاخوں میں پائے جاتے ہیں، اس کے برخلاف مربع محراب فطرت میں بہت کمیاب ہیں۔ اگر اس قسم کے نظریوں کو نہایت استحکام حاصل ہے بھی تو وہ ہمارے جمالیاتی احکام میں ایک معروضی جزو کے وجود کو برباد نہیں کرتے۔ اس کے باوجود ممکن ہے کہ ایک کامل عقل و فہم اس جمالیاتی احساس پر جو ہمارے تجربے میں آئے، اچھے ہونے کا حکم لگائے، اگرچہ جن ہستیوں کی ساخت اس سے مختلف ہو اُن کے حق میں دوسرے جمالیاتی تجربات بھی اچھے معلوم ہو سکتے ہیں۔ دعویٰ کیا جائے گا کہ قوانینِ اخلاق میں ایک چیز بالکل اس کے متوازی ہے جو بداہتہً صرف انھیں ہستیوں پر صادق آ سکتی ہے جن کی ترکیب بالکل انسانوں کی سی ہو۔ اگرچہ ان وجودوں کا خیر ایک ایسی چیز پر مشتمل ہوگا جس میں ہر صاحبِ عقل و فہم کو قیمت نظر آئے گی، لیکن میں اپنے طور پر یہ دعویٰ کرتا ہوں کہ ہمارے زیادہ انتہائی اخلاقی احکام، مثلاً وہ جو محبت کی قدر و قیمت کو تسلیم کرتے ہیں، افراد یا جماعت کی ترکیب میں اِن اختلافات سے بے نیاز ہیں۔ (دیکھو کتاب ۳ باب ۳)، اور نہ صرف اُس چیز کی نمایندگی کرتے ہیں جس کو تمام عقلی وجود ہماری ذات میں قیمتی قرار دیں گے، بلکہ تجربے کے ایک ایسے عنصر کی بھی، جس کا سب اعلیٰ تر اذہان اور خدا میں موجود اور حاملِ قیمت ہونا لازمی ہے۔ ممکن ہے کہ ہم جمالیاتی

بقیۂ حاشیہ سلسلۂ سابقہ - احکام کی نسبت بھی یہی خیال ظاہر کریں۔ یعنے جو قیمت اُن جمالیاتی احکام میں تسلیم کی جائے جو تفصیلات میں متخالف بلکہ ایک دوسرے سے متضاد ہیں، اُس کو جمالیاتی حکم کے بعض اعلیٰ تر اصولوں سے منسوب کیا جاسکتا ہے، جس سے اُن سب کی توجیہ ہو سکتی ہے۔ لیکن ہم اساسی قوانین اخلاق کا جیسا تصور قایم کر سکتے ہیں ویسا اِن اصول کا قایم نہیں کر سکتے۔ میں یہاں اِس امر پر بحث نہیں کر سکتا بلکہ صرف اتنا بتاؤں گا کہ جمالیاتی احکام (جن کو انسانوں کی مثال میں ہم جانتے ہیں) ان احساسات سے زیادہ قریبی طور پر وابستہ اور غیر منفصل معلوم ہوتے ہیں جو نہایت اساسی احکام اخلاق کے مقابلے میں ایک خاص عضویاتی تنظیم کو فرض کرتے ہیں، اگرچہ میں اِس حقیقت کو اِس امر کے انکار کی کوئی وجہ نہیں قرار دیتا کہ وہ حقیقی معنی میں معروضی ہیں۔

(۲) اگر حکم اخلاق لازمی طور پر ایک حکم قیمت ہے تو اس کے دائرے کو اطلاقی طور پر سب پر حاوی ہونا چاہیے۔ حیات انسانی کا کوئی صیغہ اور انسانی شعور یا تجربے کی کوئی قسم ایسی نہیں ہو سکتی جس پر عقل اخلاقی اپنے احکام قیمت عائد نہیں کر سکتی۔ جن لوگوں میں جمالیاتی اغراض اخلاقی اغراض سے زیادہ قوی ہوتے ہیں ان کی کوشش اکثر یہ ہوتی ہے کہ فن جمیل کا ایک جداگانہ دائرہ قایم کیا جائے، جس کا اخلاق سے کوئی تعلق فرض نہیں کیا جاتا۔ یہ لوگ صرف اتنا ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ اخلاق کے متعلق اُن کی نظر بہت محدود ہے۔ حقیقت میں وہ جو کچھ مراد لیتے ہیں یا لینا چاہیے وہ یہ ہے کہ جمالیاتی فعلیتوں یا مسرتوں کو اعلیٰ قدر و قیمت حاصل ہے بالکل قطع نظر اُن مزید اثرات کے جو زیادہ محدود معنی میں کردار پر مترتب ہوتے ہیں۔ یعنے ایسی تصویریں بنانا اور اُن کا مشاہدہ کرنا اخلاقاً درست ہو سکتا ہے جن میں یہ میلان نہ ہو کہ فنان یا ناظر کو مجبور کیا جائے کہ وہ اٹھے اور اجتماعی فرائض بہتر طریقے سے انجام دے۔ میں نے پوری قوت کے ساتھ استدلال کیا ہے کہ فنون جمیلہ سے مسرت اندوز اور متمتع ہونے میں یہ اعلیٰ قدر و قیمت ہے اور وہ انسان کے حقیقی خیر کے ایک اہم جزو پر بھی مشتمل ہے۔ تاہم ممکن ہے کہ جمالیات پر اعتراض کرنے والے کا مدعا کچھ اس سے زیادہ ہو۔ اُس کا یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ جمالیاتی مسرت کی ہر مقدار اور اُس کی ہر قسم صائب ہے، اور تمام حالات میں صائب ہے۔ یہ مسئلہ اس قدر مبالغہ آمیز ہے کہ جو شخص دراصل اس دعوے کے تمام عواقب پر کافی غور و خوض کر چکا ہو وہ اُس کو مشکل ہی سے پیش کر سکے گا۔ یہ مسئلہ خواہ صحیح ہو یا غلط لیکن یہ ضرور ہے کہ وہ ایک اخلاقیاتی حکم کو ظاہر کرتا ہے۔ جس طرح یہ مسئلہ کہ اغراض فن کو اجتماعی فرض کے مطالبات کے تابع ہونا چاہیے، اور یہ کہ دنیا میں ایسی تمثیلات بھی ہیں جو جمالیاتی قیمت سے تو معرا نہیں ہیں لیکن اُن کو تیار کرنا اخلاقاً نادرست تھا اور حکومت اُس

بقیۂ حاشیہ سلسلۂ سابقہ۔ امر میں حق بجانب تھی کہ اُن کو اسٹیج پر آنے نہ دیا۔ یہ سوال کہ کس قسم کا فن پیدا کرنا درست ہے، فلاں فلاں اشخاص کو ان کی تیاری میں یا اُن پر غور و فکر کرنے میں کتنا وقت صرف کرنا چاہیے، یا پاکیزہ اخلاقی احساس کی اغراض کے پیش نظر جمالیاتی شوق کو کن حدود میں محدود رکھنا چاہیے، یہ اور اسی قسم کے مسائل اخلاقی مسائل ہیں۔ اخلاق انتہائی غایات یا غایتِ مطلقہ کے اجزا سے بحث کرتا ہے۔ کوئی ذوق و شوق جو حقیقی انتہائی غایت کا جزو نہ ہو درست نہیں قرار دیا جاسکتا۔

(۳) پس سوال یہ ہو سکتا ہے کہ ' اخلاقی اور جمالیاتی حکم میں کیا ربط ہے ؟ '

حکم اخلاق ایک حکمِ قیمت ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا جمالیاتی حکم بھی قیمت کا حکم نہیں ہے، کم سے کم اُن لوگوں کے حق میں جو اُس کی معروضی نوعیت کو تسلیم کرتے ہیں اور اُس کو اس حکم میں تحویل کرنے سے انکار کرتے ہیں کہ ' یہ مجھے ایک خاص قسم کی لذت بخشتا ہے ' ؟ جب میں یہ حکم لگاتا ہوں کہ ایک چیز جمالیاتی اعتبار سے ' اچھی ' ہے تو کیا وہ اس امر پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ ایک ایسی غایت ہے جس کے حصول کی کوشش کرنی چاہیے ؟ ایک خاص حد تک اس سوال کے جواب میں کوئی دشواری نہیں پیدا ہو سکتی۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اخلاقی حکم تمام صورتوں میں قطعی حکم ہے، لیکن یہ کہ اخلاقی حکم پر لازم ہے کہ جمالیاتی حکم کے فراہم کردہ مواد سے کام لے۔ جمالیاتی حکم ہمیں یہ بتا سکتا ہے کہ ' یہ خوبصورت ہے '، لیکن اخلاقی حکم یہ کہ ' حسن یا اِس خاص نوعیت کے حسن میں ذاتی قیمت ہے لہٰذا اس کے حصول کی کوشش کرنی چاہیے '، ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جو شعور حسن کی ذاتی قدر و قیمت کو تسلیم کرتا ہے اس کے حق میں یہ حکم کہ ' یہ تصویر جمالیاتی اعتبار سے اچھی ہے '، اِس حکم پر دلالت کرتا اور اُس کو اپنے اندر شامل کرتا ہے کہ ' اِس تصویر پر غور و تامل کرنے میں ایک خاص داخلی قیمت ہے '، اگرچہ دوسرے خیور کے مقابلے میں اُس کی اضافی قیمت کو متعین کرنے کے لیے دیگر اور خالص اخلاقی احکام کی ضرورت ہوگی۔

(۴) لیکن اگر اخلاقی اور جمالیاتی احکام باہم ایک دوسرے کی تکذیب کریں تو کیا ہوگا ؟ معمولی صورتوں میں اُن امور سے جن کو ہم سطحی طور پر اخلاقی اور جمالیاتی تصادمات کے نام سے موسوم کرتے ہیں کوئی حقیقی دشواری نہیں پیدا ہوتی۔ جب میں یہ کہتا ہوں کہ ' یہ کھیل جمالیاتی نقطۂ نظر سے اچھا ہے، لیکن اس کو دیکھنے کے لیے خاص طور پر آج شام کو جانا میرے حق میں غیر صائب ہے '، تو دو خیور کے تصادم کی یہ محض ایک معمولی مثال ہے۔ اس حکم کی کہ ' اِس کھیل پر غور و فکر کرنے میں ایک خاص قیمت ہے '، اس حکم سے تکذیب نہیں ہوتی کہ ' اگر میں کھیل دیکھنے نہ جاؤں تو اپنی فرصت اور رقم کا

بقیۂ حاشیہ سلسلۂ سابقہ ۔ جو مصرف نکالوں گا اس میں زیادہ قیمت ہوگی اور میرا فرض ہے کہ نہ صرف خیر بلکہ خیر برترین کی تلاش کرتا رہوں لہٰذا یہ کھیل دیکھنا اخلاقی غلطی ہوگی،

حقیقی دشواری اُس وقت نہیں پیدا ہوتی جب ہم محض یہ حکم لگائیں کہ جو چیز جمالیاتی حیثیت سے اچھی ہے وہ بہر حال اچھی ہے، اور بعض خاص اشخاص کو چاہیے کہ بعض خاص حالات میں اس سے ایک اعلیٰ تر خیر کے حق میں دست بردار ہو جائیں، بلکہ جب ہم یہ حکم لگاتے ہیں کہ وہ اخلاقی نقطۂ نظر سے واقعی بُری ہے بعض صورتوں میں ایک اچھے عنصر کو بُرے عنصر سے الگ کرنا ممکن ہے۔ ہم ایک ناول کو ایک فنِ جمیل کی چیز ہونے کی حیثیت سے پسند کر سکتے ہیں، تاہم یہ ممکن ہے کہ مصنف کے اتفاقی افکار یا خیالات کی بنا پر اُس کے اخلاقی میلان کی مذمت کی جائے یا اس کے بعض نفرت انگیز قصوں کو ناپسند کیا جائے جن کے متعلق (خواہ وہ قصے کے اعتبار سے قطعی بے محل بھی نہ ہو، جیسا کہ اکثر صورتوں میں ہوتا ہے) یہ خیال ہو کہ اُن سے کھیل کے جمالیاتی اثر میں ایسا کوئی اضافہ نہیں ہوتا جو ایک مختلف قصے سے حاصل نہ ہو سکتا۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ فنی چیز بحیثیت ایک ناول کے اچھی ہے لیکن ایک ناول کا مقصد صرف یہ نہیں ہے کہ وہ فنِ جمیل کے اعتبار سے ٹھیک ہو، بلکہ اُس کو شائستگی کے معیار پر بھی پُورا اترنا چاہیے۔ میں جس چیز کو اخلاقی حیثیت سے بُرا کہتا ہوں وہ اُس کا ایک جزو نہیں ہے جس کو میں جمالیاتی نقطۂ نظر سے اچھا کہتا ہوں، لیکن ممکن ہے کہ ایک اور مثال میں بد اخلاقی کا میلان اُس ناول کے جمالیاتی پہلو سے اس قدر مربوط اور متحد ہو کہ اس پر اس طرح حکم نہ لگایا جا سکے۔ ایک خاص قسم کا فنِ جمیل جو زیر بحث ہے جمالیاتی اعتبار سے اچھا ہو سکتا ہے، لیکن اس کے باوجود ممکن ہے کہ وہ اپنی ماہیت کی رو سے ان جذبات کو ابھارے جن کو (اخلاقی نقطۂ نظر سے) بیدار نہ کرنا ہی بہتر ہوگا، کم سے کم اس طرح اور اِس شدت کے ساتھ نہ۔ کہنا چاہیے کہ یہ بات خاص طور پر موسیقی کی بعض قسموں میں پائی جاتی ہے جب کہ اس کا اثر اعلیٰ موسیقی فطرتوں پر ہو۔ لیکن کیا یہاں بھی یہ صورت بہر حال تقابل اقدار کی نہیں ہے؟ اگر ہم اِس موسیقی کو مردود ٹھیرائیں، یعنے اگر ہم یہ حکم لگائیں کہ اُس کو مرتب کرنا نہ چاہیے تھا، یا اُس کو پیش کرنا نہ چاہیے، یا یہ کہ بعض خاص افراد اس کو نہ سنیں، یا اس کو کثرت سے نہ سُنا جائے تو ہم یہ حکم لگاتے ہیں کہ اگرچہ ایک فنی چیز ہونے کی حیثیت سے اُس میں حقیقی قیمت ہے، لیکن اس کی قیمت تنظیم یافتہ اعلیٰ جذبات کی قیمت کے مساوی نہیں ہے۔ اور اگر (یا جس حد تک) اوّل الذکر نوعیت کا خیر آخر الذکر کے نقصان کے بغیر حاصل نہ ہو سکے اس سے ہمیں احتراز کرنا چاہیے۔

بقیۂ حاشیہ سلسلۂ سابقہ ۔ مجھے یقیناً یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ ہم کسی کتاب یا موسیقی کے اخلاقی میلان کی مذمت کر سکتے ہیں بغیر اس کے کہ ہم کسی کو اس کتاب کے پڑھنے یا موسیقی کے سماعت کرنے سے منع کریں۔ تاہم یہ ممکن ہے کہ خاص اشخاص کے لیے اور خاص حالات میں خیر کا پلہ شر کے پلے سے بھاری ہو۔ لیکن اس امر میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ جو احتظاظ و مسرت جمالیاتی اعتبار سے قابلِ قدر ہو اُس سے بعض حالات میں احتراز کرنا ایک اخلاقی فرض میں داخل ہے۔ بڑی کثرت سے (کم سے کم ادب میں) ایسی مثالیں ملتی ہیں جن میں ہمارے مطالعے کی اہم چیز وہ اضافی تناسب ہوتا ہے جو اخلاقی ہیجان اور اخلاقی افسردگی میں قائم ہے ۔ رسکن نے بتایا ہے کہ اہم چیز تو زیادہ تر یہ نہیں ہے کہ ہم کیا کیا نہیں پڑھتے بلکہ یہ کہ ہم کیا کیا پڑھتے ہیں۔ جس ذہن کی نشو و نما صحیح طریقے سے ہوئی ہو وہ ممکن ہے کہ ایک کافی غرض کے تحت ایک ایسی کتاب کا مطالعہ کرے جو ذاتی طور پر بد اخلاقی پیدا کرنے کی طرف مائل ہو، لیکن اس کے حق میں بجائے مضر ثابت ہونے کے کچھ مفید ہی پڑے۔ جس طرح کہ اگر کسی کی جسمانی نشو و نما صحیح طریقے سے ہوئی ہو تو وہ مرض کے کئی جراثیم فنا کر دیتا ہے بغیر اس کے کہ اس پر کوئی مضر اثرات مترتب ہوں۔ اسی اصول کو فن کے دوسرے شعبوں پر بھی ایک حد تک منطبق ہونا چاہیے۔

(۵) اسی بات کو دوسرے طریقے سے یوں پیش کیا جائے گا کہ جب ہم ایک جزوی تجربے کو جمالیاتی اعتبار سے اچھا اور اخلاقی اعتبار سے بُرا کہتے ہیں تو اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ ہماری فطرت کے کسی ایک حصے کے حق میں خوش گوار اور اطمینان بخش ہے، اور وہ ایک ایسا جزو ہے کہ اگر ہم اُس کو اپنی مجموعی فطرت سے الگ کر کے اُس پر غور کریں تو اُس پر یہی حکم لگایا جائے گا کہ وہ خیر ہے۔ لیکن جب بحیثیت مجموعی فطرتِ انسانی کے نصب العین سے مقابلہ کیا جائے تو یہ خاص مسرت و نشاط پسندیدگی سے محروم ہو جاتی ہے۔ اُس سے لطف اندوز ہونا (بعض اشخاص کے حق میں، بعض خاص حالات میں، یا ایک خاص حد سے زیادہ، یا بعض مثالوں میں نفسِ لطف اندوزی) ہماری فطرت کے دوسرے پہلوؤں کے مقابلے میں اس ایک پہلو کو غیر متناسب قیمت دینے کے مرادف ہے۔ اخلاقی اغراض کے پیشِ نظر جمالیاتی احظاظ و مسرت کو ترک کرنے کی مثال اُس ضیافت کی مثال سے مختلف ہے جو بہت زیادہ گراں خرچ اور بے حد پُر تکلف ہونے کی وجہ سے محض اس بنا پر ناپسند اور ترک کی جاتی ہے کہ جس خیر کو نظر انداز کر دیا گیا ہے اُس کو جب بحیثیتِ مجموعی حیاتِ انسانی کے نصب العین سے الگ کر لیا جائے تو وہ محض خورد و نوش کے

بقیۂ حاشیہ سلسلۂ سابقہ ۔ خیر کی لذات کے مقابلے میں زیادہ قیمتی اور اعلیٰ تر ثابت ہوتا ہے ۔

(۶) ہم جس نقطۂ نظر پر پہنچے ہیں اس کے مطابق ان مشکلات کے حل کی طرف قدم اٹھایا جا سکتا ہے جو جمالیاتی حکم کی معروضیت کے مسئلے سے رونما ہو گئی تھیں ۔ ہم جس مشکل سے دو چار ہو رہے ہیں وہ یہ ہے کہ (الف) ہم اس امر کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں کہ (مثلاً، آسٹریلیا کے ایک وزیرِ معارف کا یہ سنجیدہ دعویٰ کہ اس نے شخصی طور پر ولیم شاکسپیر کی تمثیلات (Dramas) کو جانچا اور ان میں بجز الحاد و بے حیائی کے کچھ نہ پایا اور اس لیے اس کا فریضہ ہے کہ مدارس میں ان کی تعلیم کی ہمت شکنی کرے، معروضی حیثیت سے تو ایسا ہی اچھا ہے جیسا کہ تمام اقوام کے شایستہ ناقدین کا، جو شکسپیر کو دنیا کا سب سے بڑا تمثیل نگار (Dramatic) نابغہ سمجھتے ہیں ۔ اور اس کے باوجود (ب) ہمارے بہت سے جمالیاتی احکام جزوی انسانی (بلکہ بعض دفعہ مقامی اور نسلی) تجربے کی خصوصیات سے اس قدر نمایاں طور پر وابستہ ہیں کہ ہم بدرجۂ اتم یہ خیال کر سکتے ہیں کہ ایک اور سیارے میں ان کی نوعیت مختلف ہوگی ۔ مثال کے طور پر اس ناقابلِ انکار میلان کو لو جس کی بدولت ہم انسان یا حیوان کی معمولی یا قیاسی یا امثالی شکل کو زیادہ خوبصورت، اور جو اس سے ذرا بھی مختلف ہو اس کو بدصورت سمجھتے ہیں، حتیٰ کہ جب ایک شخص اپنی صورت کو اس امثال سے بہت مشابہ کرلے جس کی رو سے ہم ایک حیوان کو خوبصورت سمجھتے ہیں ۔ اگر ایک انسان کی شکل اس ہیئت سے ملتی جلتی ہو جو گھوڑے یا چوہے میں کافی خوبصورت سمجھی جائے گی تو ہم اس کو پسند نہیں کرتے ۔ کیا اس امر کو تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ یہ سوال کہ کون کونسی خاص صورتوں اور الوان سے ہمیں جمالیاتی لذت حاصل ہوتی ہے، زیادہ تر عضویاتی ترکیب، رسم و رواج، ماحول، اور عارضی ہم نشینی پر منحصر ہے، لیکن جمالیاتی حکم کی معروضیت اس حکم میں داخل نہیں ہے جو اس حقیقت کو بیان کرتا ہے کہ ہمیں فلاں فلاں احساس کا تجربہ ہو رہا ہے، بلکہ اس حکم میں جو اس احساس کو قیمت سے متصف کرتا ہے ۔ یعنے یہ کہ اصل میں وہ جمالیاتی حکم نہیں ہے جو معروضی ہے بلکہ وہ حکم قیمت جو فلاں فلاں جمالیاتی تجربے کے موقع پر لگایا جاتا ہے؟ اس نقطۂ نظر سے ہم تسلیم کر سکتے ہیں کہ مختلف انسانوں کو اکثر مختلف تجربوں سے جمالیاتی لذت حاصل ہوتی ہے ۔ اور اس کے باوجود بعض صورتوں میں ممکن ہے کہ شعور کی ایک خاص حالت دوسری حالت کے مقابلے میں زیادہ قیمتی نہ ہو ۔ کسی اور سیارے کے باشندوں کو سرخ درخت اور سبز شفق سے جو لذت حاصل ہوگی وہ بالکل ایسی ہی حقیقی، اور اعلیٰ درجے کی ہوگی جیسی کہ ہمیں سبز درخت اور

بقیۂ حاشیہ سلسلۂ سابقہ - سرخ شفق سے حاصل ہوتی ہے۔ ایک مختلف ساخت کے سیارے میں شاید مریخ صحراؤں سے ہیبت و وقار کے وہی احساسات پیدا ہوں، جو ہمارے اندر ایک بڑے غوطی گرجا سے پیدا ہوتے ہیں، لیکن ممکن ہے کہ ان دونوں قسم کے جذبات میں قیمت ہو۔ انسانی حسن کے متعلق ایک حبشی کا نصب العین یہ ہوگا کہ ناک پھیلی ہوئی ہو، اور سر کی وضع ایک یورپی کے سر سے مختلف ہو۔ لیکن ایک کامل بے لاگ عقل میں اس سے جو لذت پیدا ہوگی وہ بالکل مساوی قیمت کی ہوگی اگرچہ یہ ممکن ہے کہ جمالیاتی شعور کے جزوی عناصر میں ایسا ہو، جو اس طرح اتفاقی حالات کا نتیجہ ہوتے ہیں، لیکن تمام صورتوں میں ایسا ہونا ضروری نہیں۔ ممکن ہے کہ متذکرۂ صدر آسٹریلوی مدبر کو (مثال کے طور پر) لانگ فلو یا مسٹر کپلنگ کی شاعری سے کچھ لذت حاصل ہوتی، اور ایک بے لوث عقل یہ حکم لگائے گی کہ اس لذت میں کسی قدر قیمت ہے۔ لیکن ایک اعلیٰ تہذیب یافتہ انسان کو لانگ فلو یا مسٹر کپلنگ کی شاعری سے جو مختلف لذت حاصل ہوگی اس کو وہی عقل اعلیٰ تر قدر و قیمت سے منسوب کرے گی، اور اس سے بھی اعلیٰ تر قیمت سے اس لذت کو جو خود لانگ فلو اور مسٹر کپلنگ نے غالباً شیکسپیر سے حاصل کی تھی، اور اس کو متذکرۂ صدر ناخواندہ وزیر معارف محسوس کرنے کے قابل نہ تھا۔ کیونکہ شعرائے زیر بحث کی نسبت جو مختلف اندازے کیے گئے ہیں ان کا انحصار نہ صرف جسمانی تنظیم یا ماحول پر ہے بلکہ اُس عام دماغی نشو و نما، اور ذہن و سیرت کی صفات پر بھی جو ایک بے لوث عقل کو نہایت مختلف اقدار کی حامل نظر آئیں گی۔ جو لذت مختلف نوعیت کی شاعری سے مختلف انسانوں کو حاصل ہوتی ہے، وہ بالکل یکساں نہیں بلکہ مختلف ہوتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ جمالیاتی قدر دانی کی قابلیت آنکھ اور کان کی لطافت پر منحصر ہے جو ایک خالص جسمانی چیز ہے۔ ممکن ہے کہ ایک شاعر جو احساسِ موسیقی سے محروم ہو اپنے نظامِ اعصاب کی ساخت کی وجہ سے موسیقی سے لذت اندوز ہونے کے قابل نہ ہو، اگرچہ وہ اس مطرب کے مقابلے میں نہ تو ذہنی اعتبار سے کم ہو اور نہ سیرت کے اعتبار سے، جو ایک ہی نغمے یا بالکل یکساں آلات کے ساز سے لذت اندوز ہوتا ہے، حالانکہ یہ ایسے سوز و ساز ہیں کہ ان سے محض وہی شاعر لطف اٹھانے سے قاصر رہتا ہے جو احساسِ موسیقی سے محروم ہو۔ جب ایک شاعر جو احساسِ موسیقی سے بے بہرہ ہو موسیقی کو حسن سے محروم قرار دیتا ہے تو ممکن ہے کہ اس کے حکم میں کامل معروضی صداقت ہو۔ کیونکہ وہ نہ صرف اس قول میں صادق ہے کہ اُس کو موسیقی سے کوئی جمالیاتی لذت حاصل نہیں ہو رہی ہے، بلکہ اس میں بھی کہ وہ واقعی جو کچھ سن رہا ہے اس میں کوئی اعلیٰ معروضی قیمت نہیں ہے، یعنی ان احساسات، تصورات،

بقیۂ حاشیہ سلسلۂ سابقہ ۔ اور جذبات میں جو اس نغمے کی بدولت اس کی ذات میں پیدا ہو رہے ہیں ۔ اگر ایک مغنی اُس تجربے میں شریک ہوتا تو وہ بھی اس کی ادنیٰ ذاتی قیمت کی بابت شاعر سے اتفاق کرتا ۔ اگر کوئی شاعر اس جذبے کی معروضی قیمت سے انکار کرے ، جو موسیقی سے اُن ارواح میں پیدا ہوتا ہے جن میں موسیقی کی قابلیت ہے ، مگر وہ خود اُس سے محروم ہے تو یہ اس کی غلطی ہوگی ۔ اگر وہ فرض کرے کہ ایک معمولی نغمے یا ترانے سے اس کو موسیقی کی جو بسیط لذت حاصل ہوتی ہے اس میں بھی اتنی ہی داخلی قیمت ہے جتنی کہ خود بیتھوفن (Beethoven) یا باخ (Bach) کی رو سے موسیقی کو حاصل ہے تو یہ اس کی مزید غلطی ہوگی ۔ حتیٰ کہ اگر بعض لوگ ایک ایسی چیز سے لذت اندوز ہوں ، جس کو ایک زیادہ شایستہ ناقد قبیح سمجھتا ہے تو ممکن ہے کہ وہ لذت بھی قیمتی ہو ، اگرچہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایک اعتبار سے غیر شایستہ انسان اس لذت کو محسوس کرنے میں غلطی پر ہے ۔ کیونکہ اس سے مسرت اندوز ہونا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ زیادہ قابل لذت چیز سے لطف اندوز ہونے کے لائق نہیں ہے ۔ اگر ہم اور آگے نکل جائیں اور یہ دعویٰ کریں کہ اس کو چاہیے کہ وہ ادنیٰ جمالیاتی لذتوں کے اخطاظ و مسرت سے پرہیز کرے (خواہ وہ آپ اپنی تربیت اس طرح نہ کر سکے کہ اس کو بھی اسی چیز سے مسرت حاصل ہو جس سے ایک شایستہ انسان کو حاصل ہوتی ہے) ، تو ہمارا حکم صاف طور پر ایک اخلاقی حکم ہوگا نہ کہ جمالیاتی ۔ جمالیاتی قدردانی کے اُن عناصر میں جو محض اتفاقی حالات کا نتیجہ ہوتے ہیں ، اور جن کا مختلف سرشت کے انسانوں میں مختلف ہونا قرین قیاس ہے بغیر اس کے کہ ان میں سے کوئی بھی غلطی پر ہو ، اور اُن میں جن کی توجیہ بعض انسانوں میں اِن اقسامِ شعور کی عدم قابلیتوں سے کی جاتی ہے جن کی قیمت سے کسی عقل کو انکار نہیں ہو سکتا ، تاوقتیکہ اس سے کوئی غلطی نہ ہو تفصیلی امتیاز قائم کرنا فلسفۂ جمالیات کی ایک ایسی تصنیف کا کام ہے جو میرے مقصد سے خارج ہے ۔ میں صرف یہ خیال ظاہر کرنا چاہتا ہوں کہ جمالیاتی حکم میں حقیقی معروضی عنصر وہ حکم قیمت ہے جو اس میں داخل ہے ۔ جو حکم قیمت جمالیاتی حکم میں مضمر ہے وہ قیمت کے معمولی احکام سے اس حیثیت سے مختلف ہے کہ وہ محض ایک ایسا حکم ہے جو تجربۂ انسانی کی ایک خاص قسم یا اس کے ایک پہلو کی قیمت کے متعلق لگایا جاتا ہے ، جس پر دیگر تمام احکام قیمت کے ایک مرکب کی نسبت سے غور کرنا ضروری ہے ، ورنہ اس کے بغیر وہ صراحت کے ساتھ اور ارادی طور پر اس اخلاقی حکم کی اساس نہیں بن سکتا کہ اِس قسم کے تجربے سے آ یا ب کو مسرت اندوز ہونا چاہیے ۔ آ یا ب کو چاہیے کہ فلاں زمانہ یا فلاں حالات میں ج یا د کو اُس سے متمتع ہونے کا موقع دے ۔

بقیہ حاشیۂ سلسلۂ سابقہ۔ (۷) اس تحلیل (یا ایک ممکنہ تحلیل کے محض اشارے) کا نتیجہ یہ نہیں ہے کہ ہمارے متعدد جمالیاتی احکام کی معروضیت سے انکار کیا جائے، بلکہ یہ کہ اُن کے معروضی عنصر کا ہمارے معمولی احکامِ قیمت سے زیادہ قریبی ربط قائم کیا جائے۔ یعنے ان احکام کا جن کو ہم عموماً متمائز طور پر اخلاقی احکام کہتے ہیں۔ یہ حکم کہ "یہ شے جمیل ہے"، اس معنیٰ میں معروضی صحت کا دعویدار ہے کہ اس میں اتنی قوت ہے کہ (ا) جس شعور کی ترکیب نصب العین کے مطابق واقع ہوئی ہو اسے فلاں فلاں قسم کا جمالیاتی تجربہ کرائے، اور (ب) یہ کہ اس جمالیاتی تجربے میں اس قدر قیمت ہے۔ جس طرح ایک انسان ایک قسم کی غذا پسند کرتا ہے اور دوسرا دوسری قسم کی بغیر اس کے کہ ان دونوں کی لذت میں کوئی داخلی فرق ہو۔ اسی طرح بہت سی مثالیں ایسی ہیں جن میں ایک انسان دوسری خارجی اشیاء سے بھی مساوی قیمت کا جمالیاتی تجربہ حاصل کرتا ہے۔ لیکن ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا۔ دوسری مثالوں میں یہ ممکن ہے کہ جو شعور ایک چیز کو خوبصورت سمجھتا ہو اس کے متعلق ایک عالم مطلق ذہن یہ حکم لگائے کہ وہ اس شعور کے مقابلے میں ادنیٰ ہے جو اس کو بدصورت سمجھتا ہے۔ ساتھ ہی، اگرچہ جمالیاتی احکام، احکامِ قیمت پر مشتمل ہیں (یا اُن میں شامل ہیں)، لیکن آخر الذکر نہایت متمائز اور خاص قسم کے احکامِ قیمت ہیں۔ اِن احکام اور عام احکامِ اخلاق میں یہ فرق ہمیشہ رہے گا کہ (ا) جمالیاتی تجربے کی مختلف اقسام کی قیمت کے صحیح اندازے کے لیے جس ذہنی قابلیت کی ضرورت ہے وہ اُس سے مختلف ہے جو دوسری اقدار کے صحیح اندازے کے لیے درکار ہے۔ اور (ب) یہ حکم کہ اس میں جمالیاتی قیمت ہے، اخلاقی حکم میں متبدل نہیں ہو سکتا، جس کے مطابق عمل کرنے کا ہر شخص سے مطالبہ کیا جا سکتا ہے، تاوقتیکہ جمالیاتی تجربے کی قیمت کا مقابلہ دوسرے تجربات کی قیمت سے نہ کیا جائے، مثلاً ہماری ذات میں جو محبت جاگزیں ہے اُس کی قیمت، اور ایک مفید اجتماعی خدمت سے جو لذت پیدا ہو اس کی قیمت کا مقابلہ۔ اقدار متقابلہ کا یہی وہ تخمینہ ہے جس کو ہم ایک متمائز مفہوم میں حکمِ اخلاق کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اکثر افراد کا جمالیاتی حکم صحت پر مبنی ہوتا ہے۔ یعنے اُن افراد میں اعلیٰ تر جمالیاتی تجربات کی قابلیت ہوتی ہے اور وہ ان کی قیمت کا صحیح اندازہ کرتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود ممکن ہے کہ ان کا اخلاقی حکم صحت پر مبنی نہ ہو، یعنے اُن میں اس بات کی قابلیت نہ ہو کہ اعلیٰ جمالیاتی تجربات کے مقابلے میں دیگر تجربات کی، ان کی حقیقی قیمت کے لحاظ سے، قدردانی کریں۔ ممکن ہے کہ اور لوگوں میں عام طور پر اخلاق کا صحیح اندازہ کرنے کی صلاحیت ہو، یعنے وہ محبت کی اعلیٰ قیمت کا صحیح طور پر اندازہ کریں

بقیۂ حاشیہ سلسلۂ سابقہ - اور اپنی لذت کے مقابلے میں دوسروں کی لذت کی قیمت کا صحیح موازنہ کریں لیکن وہ خاص خاص صورتوں میں زیادہ ترقی یافتہ جمالیاتی شعور کے فقدان کی بنا پر غلطیاں کر سکتے ہیں۔ کیونکہ وہ یہ نہیں دیکھ سکتے کہ شیکسپیر کی تمثیلات میں حسن ہے یا یہ کہ وہ عام طور پر حاسۂ حسن کی حقیقی قدر و قیمت کو گھٹا دیتے ہیں -

باب

نصب العینی افادیت

۱

پچھلے ابواب میں میں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس بات کو معلوم کرنے کا طریقہ کہ آیا ایک فعل صائب ہے یا غیر صائب، جب کہ ہم کسی مقررہ قانون سے استصواب کیے بغیر خود ہی اس مسئلے پر غور کرنے کے لیے مجبور ہوں[1]، یہ ہے کہ آیا وہ عام معاشرے کے بہبود یا خیر کا باعث ہوگا جس میں مختلف اقدار کے متعدد اجزا شامل ہیں یا نہیں۔ ان اقدار کا علم وجدانی طور پر ہوتا ہے جن کا آپس میں ایک دوسرے سے مقابلہ کرنا عقل اخلاقی یا عقل عملی کا کام ہے۔ فعل صائب ہمیشہ وہی ہوتا ہے جو (جس حد تک کہ فاعل کو وقوف کے ذرایع مہیا ہوں) فی الجملہ خیر کی بڑی سے بڑی مقدار پیدا کرے۔ یہ درت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ تمام خیور یا خیر مطلق کے عناصر کسی نہ کسی معنیٰ میں اور کسی نہ کسی مقصد سے ایک دوسرے میں قابل تحویل ہیں۔ اس صورت کے خلاف بعض اعتراضات جو پیدا ہوتے ہیں ان پر آیندہ غور کیا جائے گا۔ اس باب میں میرا مقصد اس امر کو واضح کرنا ہے کہ جو

[1] ہم اس مسئلے پر کس وقت غور کریں ایک ایسا سوال ہے جس پر میں نے دوسری کتاب کے پانچویں باب میں بحث کی ہے۔

احکام اخلاق خصوصی فضائل پر دلالت کرتے ہیں اور جو خاص کر بیک نظر نہایت غیر افادی معلوم ہوتے ہیں، وہ اس مفروضے کی بنا پر کس طرح قابل توجیہ ہو سکتے ہیں کہ تمام احکام اخلاق آخر کار قیمتِ غایات کے احکام ہیں جو اخلاقیاتی نقطۂ نظر اس افادی اصول کو کہ اخلاقیات کو مقصدی ہونا چاہیے اخلاقیاتی غایت کے غیر لذتی نقطۂ نظر میں ضم کر دے، اس کے لیے میں نصب العینی افادیت کا نام تجویز کرتا ہوں۔ اس خیال کی رو سے افعال صائب ہیں یا غیر صائب مطابق اس کے کہ وہ تمام نوع انسان کے لیے ایک نصب العینی غایت یا خیر پیدا کرتے ہیں جس میں لذت شامل ہے لیکن وہ لذت ہی تک محدود نہیں ہے۔

ہمارے احکام اخلاق میں (جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں) دوراندیشی، خیر طلبی اور مساوات کے تین اولیات کو اعلیٰ حیثیت حاصل ہے۔ میرے حق میں یہ ایک بالکل بدیہی امر ہے کہ مجھے اپنے اعلیٰ ترین خیر میں ترقی دینے کی کوشش کرنی چاہیے (جہاں تک کہ دوسرے شخص کے عظیم تر خیر سے اس کا تصادم نہ ہو)، خیر قلیل پر خیر کثیر کو ترجیح دینی چاہیے اور یہ کہ ایک شخص کے خیر کو دوسرے کے مماثل خیر کی ذاتی قیمت کے بالکل مساوی سمجھنا چاہیے۔

اس آخری مفروضے کی مزید حمایت و توضیح باب عدل میں آئے گی۔ سردست یہ فرض کر لیا جائے کہ خیر کی اسی مساوی تقسیم میں عدل مطلق کے آخری مفہوم کو تلاش کرنا ہے۔

میرے خیال میں انتہائی معاشری عدل کے یہی معنے ہیں۔ عدل اس اطلاقی مفہوم میں وہ اصول پیش کرتا ہے، خواہ وہ کچھ ہی ہو، جس کی بنا پر خیر کی تقسیم ہونی چاہیے۔ اور خیر طلبی کے معنے زیادہ سے زیادہ اجتماعی خیر کو تقویت پہنچانے کے ہیں بغیر اس کے کہ اس کی تقسیم کے سوال کی طرف رجوع کیا جائے۔ اس اعتبار سے ایک لذتی افادی کو بھی اس امر کے اعتراف کی ضرورت تسلیم کرنی پڑے گی کہ فضیلت کلیتہً خیر طلبی میں تحویل نہیں ہو سکتی، تاوقتیکہ خیر طلبی کا مفہوم اس حد تک تنگ نہ کر دیا جائے کہ وہ عدل کے متوافق ہو جائے۔ لیکن اس بات کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ عام اعتبار سے لفظ عدل کے کئی معنے ہیں جو بیک نظر بہبود یا خیر غائی کی تقسیم کے سوال سے متعلق نہیں معلوم ہوتے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ کسی فریق کا جواب دعویٰ سماعت کیے بغیر اس کو سزا دینا، یا ایک شخص کو اپنے ہی خلاف گواہی دینے کے لیے مجبور کرنا، یا ایک ہی جرم کے سلسلے میں کسی کو دو مرتبہ سزا دینا، یا ارتکاب فعل کے بعد ایک قانون موضوع کرنا اور اس کی رو سے فعل مرتکبہ کی سزا تجویز کرنا یا کسی مقدمۂ دیوانی کا فیصلہ زیادہ غریب یا کسی ایسے فریق کے حق میں کرنا جو اگرچہ

مستحق ہے لیکن اس کا مقدمہ بگڑ گیا ہے خلافِ انصاف ہے۔ اور ان تمام صورتوں میں آخری ہبود یا اس کی مادی شرائط کی انتہائی تقسیم کا کوئی اصول نمایاں یا بلاواسطہ طور پر مؤثر نہیں ہے۔ ارسطو کے الفاظ میں عدلِ تنظیمی[1] یعنے عدل علی التہائی قانونی عدلِ توزیعی کے مقابلے میں ایک جداگانہ فضیلت معلوم ہوتی ہے لیکن لفظ انصاف کے ان تمام غیر متجانس استعمالات میں یہ چیز بظاہر سب میں عام ہے کہ وہ افراد کے ساتھ غیر جانبدارانہ سلوک کو روا رکھتا ہے اور عدم مساوات یا غیر موجہہ عدم مساوات سے باز رہنے کی ہدایت کرتا ہے یعنے ایسی عدم مساوات سے جو معاشری بہبود یا کسی اور عام یا عقلی اصول کی رو سے ناجائز ہو۔ ان تمام باتوں سے جزوی مثالوں میں اشخاص کا لحاظ کیے بغیر کسی عام قانون یا اصول کے استعمال پر دلالت ہوتی ہے۔ بول چال میں اس قانون کے مبنی بر انصاف ہونے پر کوئی اعتراض نہیں کیا جاتا۔ اگر کوئی جج قانون کے استعمال میں جانبداری سے کام لے تو ہم اس کو بے انصاف کہتے ہیں۔ حالانکہ ہم موجودہ قانون کو ناپسند کرتے ہیں اور حقیقت میں اس کو خلافِ انصاف تصور کرتے ہیں۔ اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ عام بول چال میں لفظ قانون کسی شرط کے مطابق غیر جانبدارانہ تقسیم پر دلالت کرتا ہے۔ اور وہ شرط یہ ہے کہ حقیقی معاشری نظام کے کسی مسلمہ قانون یا قاعدے کو فرض کرلیا جائے، جس کو بذاتِ خود کسی عدلِ مطلق پر قائم ہونا ضروری ہے، اگر اس میں آخری تصویب کی قابلیت موجود ہو لیکن اس کے مبنی بر انصاف ہونے کو فی الحال تسلیم کرلیا گیا ہو۔ اس لیے ہم کہتے ہیں کہ ایک شخص کو ایک ہی جرم اور بالکل مساوی حالات میں جو سزا ملے گی اس سے زیادہ سخت سزا دوسرے کو دینا خلافِ انصاف ہے۔ کیونکہ یہاں معاشری مصلحت (یعنے اس کی تہ میں دوسروں کے متعارض مطالبات) کا کوئی لحاظ اس عام قانون میں مداخلت نہیں کرسکتا کہ بالکل ایک سے حالات میں ایک شخص کے ساتھ وہی سلوک روا رکھنا چاہیے جو دوسرے کے ساتھ روا رکھا جاتا ہے۔ عدلِ مطلق کے اصولوں کو اس نوعیت کے غیر مساوی سلوک کی ضرورت نہیں پیش آسکتی۔ اگر ان کو کبھی ضرورت پیش آئے گی بھی تو اس وقت حالات اتنے مختلف ہوں گے کہ

[1] اس کو عدلِ تجارتی یا عدلِ مبادلہ کے متعلق بھی یہی کہا جاسکتا ہے۔ وہ خانگی جائداد اور آزادانہ لین دین کے اصول کے مبنی بر انصاف ہونے کو فرض کرتا ہے، جس کو ایک اشتراکی اس بنا پر بالذات خلافِ انصاف قرار دے گا کہ جو شخص غیر مکسوبہ سرمائے کا مالک ہے اس کو اس سے فائدہ پہنچتا ہے۔

ان کی بنا پر غیر مساوی سلوک جائز قرار پائے گا۔ لیکن اگر ایک جج کسی مقدمے میں اس طرح فیصلہ کرے کہ اس سے ایک دولت مند کو مزید دولت ہاتھ آئے اور ایک غریب نان شبینہ کا محتاج بن جائے تو ہم اس کو خلاف انصاف نہیں تصور کر سکتے۔ کیونکہ ہم قوانین املاک کے مبنی بر انصاف ہونے کو تسلیم کرتے ہیں، اور اس امر کو جج کے فرائض میں داخل سمجھتے ہیں کہ وہ بلا رو رعایت ان قوانین کو نافذ کرے۔ یا یہ کہ ایک بحری افسر معمولی ملاح کے مقابلے میں زیادہ انعامی رقم حاصل کرے، کیونکہ ہم دیگر اسباب کی بنا پر اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ معاشری بہبود اس امر کا متقاضی ہے کہ افسروں اور سپاہیوں کے معاوضے کا میزان مساوی نہ ہو۔ لیکن ہم ساتھ ہی اس بات کو بھی خلافِ انصاف قرار دیں گے کہ ایک ہی درجے کے آدمیوں میں ایک کا معاوضہ زیادہ مقرر ہو اور دوسرے کا کم۔ یہاں مثالوں کو دوچند کرنا غیر ضروری ہے۔ لفظِ انصاف کے تمام محاوروں سے، جس حد تک کہ ان میں تحفظِ نفس کی قابلیت ہو، یہ مراد لی جا سکتی ہے کہ وہ افراد کے حقوق کے مناسب لحاظ پر دلالت کرتے ہیں، یعنے یہاں افراد کی ذاتی قابلیت یا بہبود کے آخری حقوق مراد نہیں، بلکہ وہ جو ایک مقررہ یا مسلمہ قانون یا اصولِ تقسیم کے مطابق ہوں۔ باوجودیکہ عام بول چال میں لفظ انصاف کا مفہوم نہایت متنوع ہے تاہم ان سب کی تہ میں یہ خیال موجود ہے کہ ہمارے معاشری کردار کے مسلمہ اصول کو، خواہ وہ کچھ ہی ہوں، مختلف افراد یا جماعتوں پر غیر جانب داری کے ساتھ عائد کرنا چاہیے۔ بعض دفعہ جب کسی عمل یا رواج یا ادارے کو خلافِ انصاف قرار دیا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مسلمہ اصول ہی اس قابل نہیں ہے کہ معاشری مصلحت کی بنا پر اس کی تائید کی جائے، اور یہ کہ اس سے۔ اسی اساسی اصول کی خلاف ورزی ہوتی ہے کہ ایک شخص کے خیر کی آخری قیمت دوسرے کے مماثل خیر کی آخری قیمت کے مساوی ہے۔ لیکن اس عدل مطلق کا سوال اتنے دشوار اور پیچیدہ مسائل پیدا کرتا ہے کہ اس کی مزید توضیحات کے لیے ایک علیحدہ باب مختص کرنا پڑے گا۔

قانونِ عدل یا مساوات[۱] کے انتظام کے پیشِ نظر اس وقت تک ہمارے اختیار کردہ

۱؎ جس میں خیر طلبی یا اپنی ذات کے ضروری مطالبات کا اعتراف شامل ہے، ہائیفڈنگ نے اس بات کو

اصولوں سے بظاہر یہ نتیجہ لازم آتا ہے کہ تمام فضائل کی توجیہ اس طرح ممکن ہے کہ وہ بالآخر عقلی خیر طلبی یا محبت میں تحویل ہو سکتے ہیں لیکن حتیٰ کہ ایک لذتی کو بھی یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ مختلف اور مخصوص اقسام کردار کو عام رواج کے مطابق مختلف نام دیئے جاتے ہیں جن کی نسبت یہ فرض کیا جاتا ہے کہ وہ معین اور ممتاز طریقوں سے انسانی خیر میں معاون ہیں۔ کردار کی یہ اقسام یا ان کے میلانات خاص خاص فضائل کے نام سے موسوم کیے جاتے ہیں۔ جس خیال کی رو سے خیور کی آخری قیمت کو لذتی معیار سے الگ معیار پر جانچا جاتا ہے انھی کے مطابق ہم مختلف فرایض یا اُن میلانات میں جو اُن فرایض کی تکمیل کا باعث ہوتے ہیں باریک اور نمایاں فرق قائم کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ہم نہ صرف ان مختلف اقسام کردار میں، جو آخر کار ایک واحد خیر کی طرف رجوع کرتے ہیں، فرق دریافت کر سکتے ہیں، بلکہ ان اقسام خیر میں بھی ایک حقیقی اور اہم فرق معلوم کر سکتے ہیں، جن کو تقویت پہنچانے کا میلان اُن میں پایا جاتا ہے۔ پس لذتی نقطۂ نظر سے بھی اس امر میں صاف طور پر سہولت نظر آتی ہے کہ قانون راست گوئی کی پابندی کے میلان کو ایک ممتاز نام دیا جائے۔ اگرچہ ایک افادی کے حق میں راست گوئی صرف اُن جزوی قوانین میں سے ایک ہے جس کو لذتِ انسانی میں تقویت پہنچانے کا اعلیٰ اور ہمہ گیر فرض نوع انسان پر عائد کرتا ہے۔ نصب العینی افادیت کے نقطۂ نظر سے ہم بے شبہ تسلیم کر سکتے ہیں کہ صحیح انسانی خیر کی محبت اپنے اندر اُن تمام فضائل کو شامل کر لیتی ہے جن میں راست بازی بھی داخل ہے لیکن ہمارا میلان اس فضیلت اور دیگر خاص اور جزوی فضائل پر بہت زیادہ زور دینے کی طرف ہے۔ کیونکہ سیرت کی صداقت شعاری، خواہ وہ ہماری اپنی ذات سے متعلق ہو یا دوسروں سے، غایت یا حیاتِ غائی کا ایک جزو ہے جس کے حصول میں ایک نیک انسان کوشش کرتا ہے، نہ کہ محض ایک ذریعۂ خیر جو اس سے الگ ہے۔ ہم شاید اس میلان کے متعلق اظہار رضامندی پر زیادہ مائل نہ ہوں گے کہ تمام فضائل کو خیر طلبی میں تحویل کر دیا جائے۔ کیونکہ عملی لحاظ سے

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ ۔ نہایت خوبی سے ادا کیا ہے کہ اپنی ذات کے مطالبات کو تسلیم کرنا بھی ایک فرض ہے (اخلاقیات، (Ethik) صفحہ ۱۱۹)۔ اصول ہبوہ [یا افادہ] سے لازم آتا ہے کہ فرد گنتی افراد میں صرف ایک ہے لیکن اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ حقیقت میں ایک فرد گنتی افراد میں ایک ہے۔

خوف ہے کہ اس قسم کی اخلاقیاتی تعلیم اس حقیقت کو موہوم کر دے گی یا اس پر پردہ ڈال دیگی کہ ایک خیر طلب انسان جس غایت کو حاصل کرنا چاہیے اس میں لذت کے علاوہ دوسرے متعدد اقسام کے خیور بھی شامل ہونے چاہئیں، یعنے متعدد میلانات، جذبات، فعلیات، اور حالات شعور جو ذاتی طور پر قیمتی ہیں نہ کہ کسی اور خیر کے وسائل کی حیثیت سے۔

میرا یہ ارادہ نہیں ہے کہ اس تصنیف میں کردار کی جزوی اقسام، یعنے خاص خاص فرائض یا فضائل، کو ایک ایک کرکے گناؤں یا ان کی توضیح کروں، جو حقیقی انسانی خیر کی ترقی کے میلان میں داخل ہیں، یا اُن مختلف غایات یا عناصر خیر کو واضح کروں جن سے یہ قبائل فرائض یا فضائل خاص طور پر متعلق ہیں۔ میں ان امور کو تفصیل کے ساتھ بیان کرنے کی کوشش نہیں کروں گا کہ کن طریقوں سے راستی، محنت، حب خاندان، شفقت، رحم دلی، وفاداری (مملکت یا دوسرے معاشری اداروں سے)، باقاعدگی، شجاعت (جسمانی یا اخلاقی) کے سے فضائل خیر عمومی کا باعث ہوتے ہیں۔ حقیقت میں ان کے متعلق یہ خیال لذتی اور غائی افادیت کی مشترک اساس ہے، اگرچہ بے شبہ اُن سب کے متعلق کارستائی (Casuistic) سوالات کا امکان ہے جن کے مختلف جواب اُن افراد کی طرف سے مل جائیں گے جو خیر انسانی کو لذتی نقطۂ نظر سے دیکھنا نہیں چاہتے۔ خوف ہے کہ فرائض یا فضائل کی تعریف و تقسیم دق کن اور بے فائدہ ثابت ہوگی تاوقتیکہ فرض کی تفصیلات پر اُس سے زیادہ مکمل بحث نہ کرلی جائے جس کی اس کتاب میں گنجایش ہے۔ اس بنا پر میں اس باب کو فرائض یا فضائل کے متعلق بعض اُن خیالات کے اظہار تک محدود کر دینا چاہتا ہوں جن کا اس خیال سے متفق ہونا پہلی نظر میں بڑا دشوار معلوم ہوتا ہے کہ تمام فضائل آخر کار حقیقی معاشری خیر کی ترقی پر مشتمل ہیں، اور جو حقیقت میں (جیسا کہ میں سمجھتا ہوں) اُس اصول سے متوافق نہیں ہو سکتے جب تک کہ اجتماعی خیر کا مفہوم خالص لذتی رہے۔

۲

اول تو مجھے یہ دیکھنا چاہیے کہ جو فضائل اپنے میلان میں صاف طور پر نامی ہیں وہ بھی ہمارے خیال کے مطابق اپنی غایات آپ ہیں، اور ان کی قیمت اس لذت محضہ

سے مختلف، یا بہت زیادہ ہے جس کو وہ دوسروں میں پیدا کرتے ہیں۔ اس بنا پر اُن فضائل کی ترقی اور اُن پر عمل درآمد کی ہمت افزائی کرنا معقولیت پر مبنی ہوگا، حتیٰ کہ ان طریقوں سے جن کے متعلق ہمیشہ یہ نہیں بتایا جاسکتا کہ اُن سے بحیثیت مجموعی لذتِ خالص منافع میں حاصل ہوتی ہے۔ میں اس کو نوعِ انسان اور حیوانات پر ہمدردی کرنے کی مثال میں واضح کرچکا ہوں۔ ہم جو احساس کی تمام فطری شفقتوں اور خاص طور پر ماں باپ کی محبت کو اعلیٰ قدر و قیمت سے منسوب کرتے ہیں، وہ بھی جیسا کہ میرا عقیدہ ہے، اُن اہم شرائط میں سے ایک ہے جن کی رو سے ہم اطفال کُشی کو مردود ٹھیراتے ہیں۔ یہی خیال ہمیں بڈھوں، مریضوں اور پاگلوں کی جان لینے سے باز رکھتا ہے۔ یعنے عام طور پر، اُن اشخاص کی جان لینے سے جن کا وجود جماعت کے حق میں ایک بوجھ ہے خواہ وہ اپنی ذات سے اس قربانی کے لیے تیار ہی کیوں نہ ہوجائیں۔ اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ ان کی جانیں خود اُن کے لیے بھی وبالِ جان ہیں تو اُس صورت میں یقیناً یہ سوال ایک اور سوال یعنے خودکشی کے جواز کے ساتھ شامل ہوکر الجھن پیدا کردیتا ہے جس پر ہم آیندہ غور کریں گے۔

بے شبہ اس امر پر زور دینا معاشری ہوانست کے بلند انداز ے کے بالکل مطابق ہے کہ بعض مثالوں میں مسیحی وجدان کو انتہا تک پہنچا دیا گیا ہے لیکن اس نوبت پر ایک اصول ذہن نشین رکھنا چاہیے جس پر ہمیں بار بار زور دینا پڑے گا۔ یعنے ہمیں فطرتِ انسانی کی حقیقی نفسیاتی تعمیر اور اس میں اپنی پسند کے مطابق رد و بدل کے امکان پر غور کرنا چاہیے۔ اس اصول کے بغیر اس امر کو حق بجانب قرار دینا دشوار ہے کہ نہایت بدشکل بچوں کے اتلاف کو ہم کیوں غیر مشروط طور پر ناپسند کریں۔ یعنے اولیاتی طور پر اس امر پر قائم رہنا مشکل ہے کہ معاشرے کے حق میں تو مفید یہ ہے کہ جو بچے کسی طرح بھی زندہ رہنے کے قابل نہ ہوں، ان کی زندگی کے چراغ کو بجھا دیا جائے بشرطیکہ انسان کو اُس خوف و ہراس سے دوچار ہونا نہ پڑے جو اطفال کُشی کے تصور سے اس کے دل میں پیدا ہوجائے گا۔ جو اخلاقی مصلح موجودہ رسم و رواج میں اصلاح کی تجویز پیش کرنا چاہے وہ اُن احساسات کی انتہائی قدر و قیمت پر بہرحال غور کرے گا جن کو اس تجویز سے صدمہ پہنچنے کا امکان ہے، نیز اُس انتہائی دشواری پر جو اجازت یافتہ اور غیر اجازت یافتہ انسداد کے درمیان

ایک حد فاصل قائم کرنے میں پیش آتی ہے، اور اس بات کا یقین حاصل کرنے کے عدم امکان پر کہ خود رَو جذبات کی مداخلت کو ٹھیک اسی مقام پر روکا جا سکتا ہے جہاں روکنا مقصود ہو۔ وہ اس بات کو بھی ذہن نشین رکھے گا کہ جس شخص کی جان مصیبت میں ہو اس کا ہمدردی کی بنا پر خاتمہ کرنے کی صورت آسانی کے ساتھ بگڑ بگڑا کر (افراد، والدین اور عام معاشرے میں) تکلیف، تردد یا محرومی سے بچنے کی محض ایک خود غرضانہ صورت باقی رہ جائے گی، اور اس بات کو کہ اس رواج کی توسیع حیات کے مادی (Meterialistic) اور لذتی (hedonistic) تصور کی ہمت افزائی کرنے لگے گی۔ ہم اطفال کشی کو مردود ٹھیراتے ہیں اس لیے کہ اس کے انسداد سے جن احساسات کو تقویت پہنچتی ہے اس میں ذاتی قیمت زیادہ ہے بہ نسبت اس فائدہ کے جو اس کے رواج سے حاصل ہوگا۔ اگر فطرتِ انسانی کی حقیقی نفسیاتی ترکیب کو فرض کر لیا جائے تو سب سے بہتر یہی ہوگا کہ اس قسم کے سوالات پیدا ہی نہ ہونے پائیں لیکن اگر ان کا پیدا ہونا ناگزیر ہے تو کوئی اصول ایسا نہیں ہے جس کی رو سے ان کا تصفیہ ہو سکے بجز ان وجدانات اور انواعِ سیرت کی تقابلی قیمت کے جن کی حوصلہ افزائی اُس قدغن اور معاشری فوائد سے ہوتی ہے جو اس کی رعایت سے حاصل ہوتے ہیں۔ اگرچہ مجھے مروجہ قانون کے صحیح ہونے میں کچھ شک نہیں ہے، تاہم ممکن ہے کہ بعض انتہائی مثالوں میں مسیحی وجدان کو بہت آگے بڑھا دیا گیا ہو اور یہ کہ حقیقی شیطانوں اور ایسے وجودوں کی مثال میں جو انسانی عقل و فہم سے یکقلم بے بہرہ ہوں ایک استثنائی صورت پیدا ہو سکے۔ اس مثال میں ایک حدِ فاصل قائم کرنا تقریباً ناممکن ہے، اور اس کا بھی امکان ہے کہ وہ حیات جس کے تحفظ کی کوشش ہو رہی ہے اخلاقی نقطۂ نظر سے اتنی ہی بے قیمت ہو جتنی کہ لذتی نقطۂ نظر سے ہے[1] ایک اور ممکنہ مثال جس میں ایک قیمتی وجدان کو

---

[1] معلوم ایسا ہوتا ہے کہ سترھویں صدی کے عیسائی ممالک میں مذہب اور حکمت دونوں میں مسلّمہ اصول یہی تھا اور اس کے متعلق لائب نٹز اپنی تصانیف میں "انسان" کی تعریف کرتے ہوئے جو دشواری محسوس کرتا ہے اس کی طرف جو مسلسل اشارے کیے گئے ہیں ان پر بھی غور کیا جائے۔ مسٹر آڈے بین الاقوامی رسالۂ اخلاقیات (جلد چہارم بابت سنہ ۱۸۹۳-۴ صفحہ ۲۶۹ و مابعد) میں سزا کے متعلق چند اقوال کے عنوان سے ایک

مبالغہ آمیز حد تک بڑھا دیا گیا ہے شاید مردم کُش دیوانوں کے تحفظِ حیات کے رواج میں ملتی ہے باوجود اس کے کہ اس طریق عمل سے خود مریضوں اور ڈاکٹروں کی جانیں شدید خطرے میں پڑ جاتی ہیں۔

۳

اب میں بعض اُن فضائل و فرائض پر غور کروں گا جن کی افادیت زیادہ نمایاں نہیں ہے۔ ان سب میں یہ عام اصول موثر ہے کہ اعلیٰ تر یعنے ذہنی، جمالیاتی اور جذبی، قوتوں کے استعمال و ترقی کو اعلیٰ قیمت سے منسوب کیا جائے نہ کہ صرف ہماری فطرت کے حیوانی اور حسی جزو کی عیاشی کو۔ ہم علم، تہذیب و شائستگی، حسن پرستی، اور ہر طرح کی

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ۔ یہ مضمون میں یہ فرض کرتے ہیں کہ موجودہ زمانے میں اطفال کشی سے جو نفرت کی جاتی ہے اس کی واحد وجہ یہ ہے کہ انسان کی جان لینے کے خلاف محض ایک توہم پھیلا ہوا ہے۔ لیکن اس بات سے انکار کرنا دشوار ہے کہ تحریم حیات کا احساس تاریخی اعتبار سے اس خیال پر اثرانداز ہوا ہے۔ اور یہ ایک مفروضہ ہے کہ وحی میں اس کی تاکید آئی ہے۔ لیکن یہ کہ اس قدر بنیادی اور عالمگیر اخلاقی تغیر کا باعث کلیۃً توہم، یا خالص دینیاتی تصورات (خواہ وہ معقول ہوں یا نہ ہوں) ہیں، ایک ایسا خیال ہے جو غیر عیسائی سود ائیت کو پسند آئے گا۔ جالستانی کے تعلق بودھ مت، کا احساس (اگرچہ وہ اپنی مبالغہ آمیز صورت میں عقلی توجیہ کے ناقابل ہی کیوں نہ ہو) بہر حال یہ ثابت کرنے کے لیے کافی ہے کہ وجدانِ زیر بحث محض ایک مفروضہ الہامی حکم کا اثر نہیں ہے جو یہودیت سے عیسائیت کو ورثے میں ملا ہے۔ علاوہ ازیں یہ قابلِ یادداشت ہے کہ مسٹر براڈلے جس رواج کی حمایت کر رہے ہیں اس کو بہترین بُت پرست بھی مردود ٹھیراتے رہے۔ حتیٰ کہ فلاطون بھی جس سے مسٹر براڈلے استناد کرتے ہیں اس بات کو پسند نہیں کرتا تھا کہ ارادۃً ایسی اولاد پیدا کی جائے جو سلیخ میں جانے کے قابل ہو۔ وہ صرف ان بچوں کو قتل کرنے کی اجازت دیتا تھا جو ایسے والدین سے پیدا ہوتے تھے جن کی عمر ایک مقررہ حد سے متجاوز ہوتی تھی۔ لیکن ارسطو تقلیلِ آبادی کی غرض سے اطفال کشی کو مردود ٹھیراتا تھا اور صرف ان بچوں کے قتل کو روا رکھتا تھا جن کی جسمانی ساخت میں پیدائشی نقص ہوتا تھا۔ صحیح سالم انسانوں کی اجتماعی جراحی کے جواز کے لیے جس کے مسٹر براڈلے حامی ہیں، ہمیں بہتر قسم کے بت پرستوں سے بھی پست تر سطح پر اُترنا پڑے گا۔

ذہنی فعلیتوں اور اُن سے متعلقہ جذبات کو اُن لذات کے مقابلے میں زیادہ قیمتی قرار دیتے ہیں جو خور و نوش اور جسمانی حرکات و سکنات وغیرہ کی محض حیوانی رغبتوں سے پیدا ہوتے ہیں۔ راست اجتماعی نوعیت کی فعلیتوں کے مقابلے میں ان چیزوں کی اضافی قیمت کیا ہے ایک ایسا سوال ہے جس کے متعلق آیندہ کچھ نہ کچھ کہنا ہی ہوگا۔ اس امر کا انکار غیر ضروری ہے کہ جس ذہنی سعی و طلب میں راست اور نمایاں معاشرتی افادہ نہایت قلیل ہو اس کی ترغیب فی الجملہ ترقیٔ لذت کا باعث ہوتی ہے لیکن اُن کے متعلق ہمارے احساسات اس نوعیت کے مشتبہ اندازوں پر مبنی نہیں ہیں۔ اور یقیناً بہت سی مثالوں میں ایک فرد کو یہ حکم لگاتے ہوے دشواری محسوس ہوگی کہ وہ اس امر میں حق بجانب ہے کہ خود اپنے لیے اور ایک محدود دائرے میں دوسروں کے لیے حصول لذت کی تلاش میں اپنا پورا وقت صرف کر دے، جب کہ وہی وقت ایک بڑی تعداد کی لذت کے اسباب فراہم کرنے یا اس کو الم سے محفوظ رکھنے میں صرف ہو سکتا ہے، بشرطیکہ وہ تمام لذتوں کی قیمت کو مساوی سمجھے، اور یہ خیال کرے کہ بجز لذت کے کسی چیز میں قیمت نہیں ہے اور کردار

۱؎ ہم بجا طور پر ورزشی کھیلوں کی تفریح کو محض حسی احظاظ کے مقابلے میں اعلیٰ تر قدر و قیمت سے منسوب کر سکتے ہیں، کیونکہ (ا) ورزشی کھیل اپنی معتدل صورت میں عقل کی فعلیت میں اسی قدر معاون ہیں جس قدر کہ اپنی کثرت و افراط کی صورت میں (جس کا بہت جلد انسان شکار ہو جاتا ہے) اس میں مزاحم ثابت ہوتے ہیں۔ (ب) اور (خصوصاً اونی اخلاقی اور ذہنی قابلیت والے انسانوں میں) زیادہ حیوانی میلانات کے مقابلے میں ایک مفید مصلح کو فراہم کرتے ہیں۔ اور (ج) ایک حد تک اخلاقی اور ذہنی صفات کو ترقی دیتے ہیں۔ اگر ورزشی کھیلوں کے متعلق حد سے زیادہ مبالغے کے ساتھ کام نہ لیا جاتا جیسا کہ آج کل عام طور پر ہو رہا ہے تو میں اس بارے میں مزید خیالات کا اظہار کرتا لیکن اس میں اس حد تک مبالغہ آمیزی ہونے لگی ہے کہ اس سے قوم کے اعلیٰ مدارج حیات کو جس قدر خطرہ لاحق ہے اسی قدر ہماری تجارت اور عسکری قابلیت کو بھی لاحق ہے مدارس کے جو اساتذہ ورزشی کھیلوں کی ترغیب دلانے میں مبالغے سے کام لیتے ہیں ان کی دلائل میں مغالطے کے اسباب ان مفروضات پر مبنی ہوتے ہیں کہ (۱) کھیلوں کی بدولت جو صفات پیدا کیے جا سکتے ہیں وہ بے شبہ کسی اور طریقے سے پیدا نہیں ہو سکتے اور (۲) یہ کہ تدابیر ابدا، ضبط نفس، اشتراک عمل کی عادت، موقع عمل وغیرہ کی جو صفات ایک خاص طریقہ سے ترقی حاصل کرتی ہیں وہ زندگی کے دوسرے عوالم میں بھی کارآمد ثابت ہو سکتی ہیں۔ لیکن تجربہ بظاہر ان میں سے کسی

اسی حد تک حق بجانب ہے جس حد تک کہ وہ ترقی لذت کا باعث ہو۔

ہماری فطرت کے بعض اجزا، کی دوسرے اجزا، پر (زیادہ خالص انسانی اجزاء کی زیادہ حیوانی اجزاء پر) افضلیت کا یہ عام اصول دو زمروں کے فضائل کی اصل اساس ہے:-

(۱) اُن فضائل کی (اگرچہ موجودہ زمانے کے لوگ اُن کو فضائل سمجھنے کے زیادہ عادی نہیں ہیں) جو اعلیٰ تر ذہنی اور جمالیاتی قوتوں کے استعمال پر مشتمل ہیں۔

(۲) اُن فضائل کی جو ادنیٰ تر اور زیادہ حیوانی ہیجانات کے مناسب تصرف و انقیاد پر مشتمل ہیں۔

پہلے زمرے کی نسبت زیادہ تفصیلی گفتگو کی ضرورت نہیں ہے بجز ایک خاص سلسلے کے۔ یہاں یہ کہنا بے محل نہ ہوگا کہ صداقت کی تعظیم کا اب ا کیا ہے۔ اس امر کو تسلیم کرتے ہوئے کہ کسی بات پر (مثلاً تجارتی لین دین میں) اعتماد کرنا عظیم الشان اجتماعی مفاد کا باعث ہے، میں اچھی طرح جانتا ہوں کہ لذتی مفروضات کی رو سے اس کے مستثنیات کی تعداد اتنی زیادہ ہو جائے گی کہ کم سے کم ایک اچھے تعلیم یافتہ انگریز کو پسند نہ آئے گی۔ میری سمجھ میں کوئی وجہ نہیں آتی کہ کسی کو (غیر اہم امور میں) ایک ایسی بات کہنے سے کیوں روکا جائے جو سامع کو خوش گوار معلوم ہو خواہ وہ صداقت کے ہی خلاف کیوں نہ ہو، اور اس کو بعض مہذب اقوام کے موجودہ اخلاق میں تقریباً جائز قرار دیا جاتا ہے۔ البتہ ان متعدد قباحتوں کو گننا ناممکن ہے (جن کو ہم خاص کر اخلاقی قباحتیں، اور ہمارے اپنے نقائص معلوم کرنے کے مواقع کا ہاتھ سے نکل جانا وغیرہ، کہہ سکتے ہیں) جو معمولی دروغ گوئی کو روا رکھنے سے پیدا ہوتی ہیں۔ لیکن ان تمام اعتبارات کے بالکل قطع نظر میں مانتا ہوں کہ ہم غور و تامل کے بعد اس قاعدے میں ایک معقول بات تسلیم کرتے ہیں جس کی رو سے اگر ایک عقلی وجود کو ایسی قوتیں ودیعت ہوئی ہوں کہ ان کی بدولت وہ صداقت کا جویا، اس سے باخبر، اور اُس کا قدر دان ہو سکتا ہے تو اس کو چاہیے کہ اُن قوتوں کو صداقت کی راہ میں استعمال

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ — مفروضے کی تائید نہیں کرتا جس شخص کو گولا کھیلتے ہوئے دوسروں سے اشتراک عمل کرنے میں ید طولیٰ حاصل ہے، وہ ممکن ہے کہ حقیقی زندگی کا کھیل تنہا کھیلنے کو پسند کرے۔

کرے نہ کہ حقیقت اشیا کو منقلب کر کے ظاہر کرنے میں۔ میں سمجھتا ہوں کہ تاملِ باطن کا صحیح نتیجہ یہی ہے۔ اور دوسروں کے نہایت پختہ اخلاقی تیقنات میں بھی یہی مضمر ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ بتانا بھی اتنا ہی آسان ہے کہ صداقت شعاری کے اصول کو ایک سخت قانون بنا دینا جس میں کسی استثنا کی گنجایش ہی باقی نہ رہے، اعلیٰ درجے کے ضمیر دوست انسانوں کے عقیدے اور عمل سے متوافق نہیں ہو سکتا۔ جہاں زبان کا ایک رسمی مفہوم کافی مسلم ہو چکا ہو وہاں بے شبہ صوری عدم صداقتوں کو حقیقی کذب کے دائرے سے اس اصول کی بنا پر خارج کیا جا سکتا ہے کہ الفاظ کا وہی مفہوم لینا چاہیے جو عام طور پر مسلم ہے۔ بنا بریں ہم "صاحب خانہ گھر پر نہیں ہیں"، کے عام رواج کی تائید کر سکتے ہیں۔ اسی طرح جماعتی اور نامہ و پیام کے مروجہ سلام اور شاہی دربار کے مبالغہ آمیز فرشی سلام کی حمایت کی جا سکتی ہے، اگرچہ جب موخر الذکر میں اقل درجے کی رسمی پابندی میں ذرا بھی مبالغہ کیا جاتا ہے تو ان کو حق بجانب قرار دینا بہت مشکل ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ اصول اس فریب کاری پر منطبق نہیں ہو سکتا جس کو خفیہ کوتوالی والے اختیار کرتے ہیں یا لوگ ایک رہزن کو اپنے شکار سے باز رکھنے کے لیے اس کا غلط نام و نشان بتاتے ہیں، یا مریضوں کو بری خبر سنانے سے گریز کیا جاتا ہے یا اہم راز کی باتوں کو چھپانے کے لیے جھوٹ کہا جاتا ہے، یا قدیم ضوابط کی پابندی کی جاتی ہے (مثلاً ایک سیاسی حلف، ایک قدیم آئین کا نافذ کردہ اعلان، یا کسی عقیدے کا اعتراف[1])، حالانکہ کوئی شخص ان کو لفظ بہ لفظ صحیح نہیں سمجھتا، لیکن جن کے متعلق اب تک وسعتِ جواز کے حدود کو عام فہم اور مسلمہ رسم و رواج کی رو سے قطعی طور پر مقرر نہیں کیا گیا ہے۔ حقیقت میں جس تناسب سے قانون راست گوئی کی ان مستثنیات کو عام طور پر تسلیم کیا جائے اسی تناسب سے اخلاقی اعتراض کا ایک حصہ غائب ہوتا جاتا ہے۔ اگرچہ یہ بعض صورتوں میں مخاطب کو تھوڑی دیر کے لیے دھوکے میں ڈال دیتے ہیں، لیکن اس سے صداقت شعاری، راست گوئی کی عادت، اور دوسروں کے اقوال پر عام اعتماد کو قابلِ لحاظ صدمہ نہیں پہنچتا۔

---

[1] میں نے اس اصول کے مخصوص انطباق پر بین الاقوامی رسالۂ اخلاقیات (International Journal of Ethics) کے ایک مضمون "پروفیسر سجوک اور مذہبی مطابقت" میں بحث کی ہے، جلد ثالث (بابت جنوری ۱۸۹۷ء)۔

اس میں شک نہیں کہ ہماری تمنا یہی ہونی چاہیے کہ ان امور میں ایک عام قرارداد ہونی چاہیے۔ لیکن سچ پوچھو تو اب تک کوئی قرارداد نہیں ہوئی ہے۔ اور اس قسم کے سمجھوتے کا فقدان صداقت شعاری (عام وجدانیت کے حصارِ استوار) کی مثال میں بھی وجدانی طور پر ایک ایسے قانونِ کردار کی راہ میں حائل ہے جو بلالحاظ نتائج عام طور پر موثر ہو۔ ہمارے نقطۂ نظر سے فضیلت کی وجدانی اساس کو ان مستثنیات سے متوافق کرتے ہوئے کوئی دقت نہیں پیش آتی جو عواقب کے لحاظ پر مبنی ہوں۔ راست گوئی ایک خیر ہے اور یہی حال (بلکہ اور زیادہ) صداقت کی باطنی حبِ صداقت کا ہے، جس کا اظہار راست گوئی سے ہوتا ہے۔ سچ کہنا قریباً ہر حالت میں صائب ہے کیونکہ راست گوئی اخلاقی طور پر ہمارے لیے بھی اچھی چیز ہے اور سامعین کے لیے بھی، خواہ وہ دونوں فریقوں کو ناگوار ہی کیوں نہ گزرے۔ لیکن راست گوئی اور صداقت پرستی کے ماسوا بھی کئی خیور ہیں۔ اور بعض وقت انسانیت یا انصاف کے حکمی مطالبات کے آگے صداقت شعاری کو قربان کر دینا پڑتا ہے۔ ہر صورت میں ہمیں فیصلہ کرنا چاہیے کہ کس چیز کو سب سے زیادہ قیمت حاصل ہے، یعنے آیا راست گوئی اور اس کی عادت کو جس کو میری دروغ گوئی سے نقصان پہنچے گا، یا اس انسان کی جان کو جس کو میرا جھوٹ بچائے گا، جس کی بدولت ایک طرف ناانصافی نہ ہونے پائے گی اور دوسری طرف علمی خیر اور اعلیٰ صداقت کو تقویت حاصل ہوگی۔ بعض صورتوں میں خود صداقت کی حفاظت و صیانت کے لیے جھوٹ کہنا پڑتا ہے۔ اگر کوئی شخص ایک راز کو پوشیدہ رکھنے کا وعدہ کر چکا ہے تو اس کا احترام کرتے ہوئے غلط بیانی سے کام لینا پڑتا ہے۔ بعض دفعہ تو ایک بالکل غیر صحیح بیان دینا پڑتا ہے تاکہ اعلیٰ تر صداقت کا سبق دیا جائے یا فکر و کلام کی حقیقی آزادی حاصل ہو۔[۵]

---

[۵] ہائیفڈنگ نے اس کو نہایت خوبی سے ادا کیا ہے (اخلاقیات ص ۱۷۷) راست گوئی کے فرض کا مطلب یہ ہے کہ وہ صداقت کی عظمت و علویت کو تقویت پہنچانے کا فرض ہے یعنی صداقت کو ایک قاعدہ بنانے کا۔ لیکن یہ اکثر ممکن ہے کہ راست گوئی سے غایت میں مزاحمت ہو۔ سر لزلی اسٹیفن نے بھی یہی کہا ہے: "یہ قاعدہ کہ "جھوٹ مت کہہ" ایک خارجی قاعدہ ہے، اور یہ کم و بیش اس داخلی قانون کے مطابق ہے کہ "اعتماد کے قابل بن"... صداقت شعاری ایک قانون کی صورت

واضح ہو کہ میں نے ایک وسیع تر اور فاکرانہ مفہوم میں راست گوئی اور صداقت شعاری کے فرائض کے درمیان ایک معین خطِ فاصل نہیں قائم کیا ہے۔ اور اس امر پر زور دینا عملی حیثیت سے نہایت ضروری سمجھتا ہوں کہ صداقت شعاری کا معاشری فرض اور علمی تحقیقات کا فرض آخر کار ایک ہی اصل کی فروعات ہیں، اگرچہ صداقت شعاری کی مثال میں فرض زیادہ راست اور بلاواسطہ طور پر ہمارے معاشری علائق سے معین ہوتا ہے۔ ہم پر لازم ہے کہ آپس میں جھوٹ نہ کہیں (جیسا کہ سینٹ پال نے اعتراف کیا تھا) اس لیے کہ بنی آدم اعضائے یکدیگر اند، اور ہم جھوٹی بات کسی سے سننا نہیں چاہتے۔ نیز اگر کوئی جھوٹ خوش گوار ہو تو اس کو بھی پسند نہ کرنا چاہیے۔ دھوکا دوسروں کی شخصیت کے عدمِ احترام پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن یہ سارا امتیاز محض درجے کا امتیاز ہے، کیونکہ خود نظری صداقت کی تلاش میں بھی معاشرے کا خیال ضرور رہتا ہے۔ معمولی حالات میں ہمارے اور دوسروں کے حق میں سب سے مناسب تو یہی ہے کہ ہم مذہبی اور علمی (Scientific) امور، نیز زندگی کے مشترک واقعات، میں تلاشِ صداقت

بقیۂ حاشیہ صفحۂ گزشتہ۔ اختیار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ہم اکثر و بیشتر مثالوں میں اسی مناسبت سے اعتماد کرتے ہیں جس مناسبت سے کہ ایک انسان سچ بولتا ہے بعض مستثنیٰ مثالوں میں باہمی اعتماد کو اس صورت میں صدمہ پہنچے گا جب کہ سچ بات کہی جائے نہ جب کہ جھوٹ (A Study of Ethics، صفحہ ۲۰۵)۔ بنا بریں سیاسی یا مذہبی قواعد کی حقیقی ترجمانی اکثر صداقت کے اغراض و مقاصد کے خلاف ہوتی ہے۔ اگر ایک شخص ایک ایسی جماعت میں حد سے زیادہ احتیاط کے ساتھ شریک ہو جس کا نظامِ عمل اس کے حقیقی منشا کو ظاہر نہیں کرتا، یا ایک ایسے مسلک سے اتفاق کرے جس کی تفصیلات متروک ہیں تو وہ اشاعتِ صداقت میں اتنی دلچسپی نہیں لے گا جتنی کہ وہ بصورتِ دیگر لیتا۔ اس قسم کے اختلافِ رائے کا سنجیدہ اظہار اکثر قیمتی ہوتا ہے۔ لیکن شاید ضمیر دوست اشخاص کا میلان یہ ہوتا ہے کہ صداقت کی اس سلبی پرستش کا مبالغہ آمیز اندازہ کیا جائے۔ مقدس جعل، یا γενναιον ψευδος کی مثال میں زیادہ عمومیت کے ساتھ اخلاقی قیاس کا مقدمۂ کبریٰ نہیں بلکہ مقدمۂ صغریٰ قابلِ اعتراض ہوتا ہے۔ اس قسم کی جعل سازیاں اس صورت میں قابلِ تصویب ہوں گی (بشرطیکہ ان کے تمام عواقب و نتائج پر غور کر لیا گیا ہو) جب کہ وہ اجتماعی حیثیت سے مفید ہوں۔

جاری رکھیں اور نتائج سے دوسروں کو باخبر رکھیں۔ ایک نہایت علمی فرض اور اس فرض کے درمیان جو اعلیٰ ترین ذہنی توقعات سے قریبی طور پر وابستہ ہو، شدید ربط پر اصرار کرنا اہمیت سے خالی نہیں ہے جس کے دو اسباب ہیں۔ یہ فرض ایک تو اس حقیقت پر زور دیتا ہے کہ معاشرے کی خدمت صرف غلط بیانی سے احتراز کرنے پر منحصر نہیں ہے (اگرچہ حقیقت میں سلبی قانون زیادہ صحیح تعریف کے قابل ہے اور ایجابی قانون کے مقابلے میں بہت کم مستثنیات کا موقع دیتا ہے) اور دوسرے یہ بھی ظاہر کرتا ہے کہ کس طرح مستثنیات کا اعتراف فرض کی وجدانی اساس کے اعتراف سے کامل طور پر متوافق ہے۔ اس بات کو ایک عام اصول کی حیثیت سے تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ صداقت کی تلاش اور اس کا افشا ایک فرض ہے باوجود اس حقیقت کے کہ اس کا انکشاف اکثر وضع عقائد، ادارات، عوائد، اور اعلیٰ معاشری افادے کی روایات کو بظاہر کم زور یا برباد کر دیتا ہے۔ میرا عقیدہ ہے کہ اس جدید ترین زمانے میں بھی اس فرض کو کافی طور پر تسلیم نہیں کیا گیا ہے۔ کم سے کم ان لوگوں نے اس کو کافی طور پر تسلیم نہیں کیا ہے جو ان چیزوں کو اعلیٰ ترین قیمت سے منسوب کرنے کے عادی ہیں جن کو اس لفظ کے زیادہ محدود معنی میں عموماً اخلاقی اعتبارات سے موسوم کیا جاتا ہے۔ کم از کم اس ملک [انگلستان] میں غالباً حکمت یا حکمی دینیات کو نوجوانوں اور ناخواندہ لوگوں کے کانوں تک پہنچاتے ہوئے بہت زیادہ نارضی کا اظہار کیا جا رہا ہے، اور خوف ہے کہ زمانۂ ماضی میں جو تحریم و اخلاقیت ان عقائد سے جو اب قایم نہیں رہ سکتے، وابستہ تھی وہ کہیں کمزور نہ پڑ جائے۔ بریں ہمہ جو لوگ فرض کو سب چیزوں پر فوقیت دیتے ہیں وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ بعض وقت اس سے بھی زیادہ تحکمی فرائض کو اس کا قائم مقام ہونا پڑتا ہے۔ کوئی شخص بجز ایک سودائی کے اس بات کو اپنا فرض نہیں سمجھے گا کہ ہر مسئلے کی صداقت کا ہر وقت اور ہر حالت میں (کرایہ کی بس موٹروں اور ٹریموں میں، بچوں اور بڈھوں کے سامنے، سادہ لوح اور فاضل افراد کے سامنے، موقع محل پر اور بے موقع اور بے محل) مساوی صاف دلی اور مساوی زور کے ساتھ اعلان کرتا رہے۔ ہم سب تسلیم کرتے ہیں کہ اپنے سامعین کے معلومہ اعتقادات، ہم احساسیوں، تحدیدات اور تعصبات کا ایک حد تک احترام کرنا مناسب ہے، نیز اس اصول کی اجتماعی سہولت کا کہ ہر چیز کا ایک وقت اور ایک

موقع محل ہے، اور دیگر بے شمار رسم و رواج، روایات اور تفاہمات کا بھی احترام کرنا چاہیے۔ یہ اصول کہ تمام اخلاقی احکام احکامِ قیمت ہیں اور ہر قیمت تقابلی حیثیت رکھتی ہے صداقتِ مطلقہ کے اعلیٰ ترین احترام کو اِن تحدیدات کے ساتھ متوافق کرنے کا ایک بے خطا وسیلہ ہے، جن کو تمام دانشمند اور صحیح الاحساس افراد اس کے پُر جوش اعلان کے فریضے کے حق میں ضروری سمجھتے ہیں۔ اگرچہ یہ اصول ہمارے لیے کوئی ایسا بے خطا اندازِ نظر مہیا نہیں کرتا (اور ہر دیگر اخلاقیاتی اصول کا بھی یہی حال ہے) کہ متعارض فرائض[1] کی مشکل مثالوں میں کیا چیز صائب ہے۔

۴

اشتہاؤں کو مناسب طریقے سے دبانا اور اُن پر اس طرح قابو پانا کہ وہ ہماری فطرت کے جزوِ اعلیٰ کی فعلیت کے لیے نہایت موافق ہوں فضیلت اعتدال پر مشتمل ہے جس کا وسیع مفہوم یونانی اصطلاح σωφροσύνη، سے ادا ہوتا ہے۔ مدرسیین نے اُس کا ترجمہ (temperantia) یعنی عفت یا اعتدال کیا ہے لیکن جدید زبانوں میں اس کے لیے کوئی واحد اور جامع لفظ نہیں ہے۔ یہ واقعہ بعض حیثیتوں سے قابلِ افسوس ہے، کیونکہ اس سے اس حقیقت کو فراموش کرنے کا رجحان پیدا ہوتا ہے کہ جو خیال تناسلی ہیجان پر قابو رکھنے کی ترغیب دیتا ہے وہ نہ صرف شراب خواری بلکہ خورونوش اور (اس پر مستزاد یہ کہ) تمام ادنیٰ اور زیادہ حیوانی لذات میں اعتدال قائم رکھنے کا حامی ہے۔ بخلاف اس کے اس میں یہ خوبی ہے کہ وہ اِس حقیقت پر زور دیتا ہے کہ اعلیٰ ترین اخلاق تناسلی اشتہا پر جس درجے اور جس نوعیت کا دباؤ ڈالتے ہیں اُس میں ہم اس حدِ اعتدال سے آگے نکل گئے ہیں جو ارسطو کے زمانے میں اوسط درجے کے یونانی اذہان کے حق میں قابلِ قبول تھا۔

---

[1] حقیقت میں فرائض متناقض نہیں ہو سکتے۔ بے شبہ یہ صحیح ہے کہ فرض کا وجود اس وقت ہوتا ہے جب کہ روایاتی قواعد یا حقیقی اخلاقی اصول کا تناقض تسلیم کیا جائے۔ اگر ایک مفروضہ فرض، کو دوسرا فرض ادا کرے تو اول الذکر ایک فرض کی حیثیت سے باقی نہیں رہتا لیکن اس کا اظہار مطابقِ فطرت اور سہولت بخش ہوتا ہے۔

جب ہم پارسائی کی فضیلت پر غور کرتے ہیں، جیسا کہ مسیحی شعور بلکہ عیسائی دنیا کے باہر اعلیٰ تر مذہبی شعور میں اُس کو سمجھا گیا ہے، تو اخلاق کی لذتی افادی توجیہات نہایت بری طرح سے ٹوٹ جاتی ہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہی وہ فضیلت ہے جس کے لحاظ سے ترقی یافتہ شعور اخلاق تقریباً وہ صورت اختیار کر لیتا ہے جو وجدانیت (Intuitionism) کی طرف سے بظاہر تمام اخلاقیاتی مدرکات کو حاصل ہے۔ یعنی بعض افعال کی ممانعت، اور ایسی ممانعت جو اپنی نسبت کوئی مزید پتہ نہیں دیتی اور جو ایجابی طور پر عواقب کے احصار یا مستثنیات کے شمول کو روکتی ہے۔ اِس امر پر شد و مد کے ساتھ اصرار کرتے ہوئے کہ سب سے اعلیٰ ترقی یافتہ شعور وحدتِ زواج سے باہر تمام تناسلی عیش پرستی کو ناپسند کرتا ہے، مجھے یوں استدلال کرنا پڑے گا کہ اس امتناع میں اس امر کی گنجایش ہے کہ اس کو غایت کی آخری قیمت کے متعلق ایک حکم کی حیثیت سے پیش کیا جائے۔ جس چیز کو بالذات قیمتی کہا جاتا ہے وہ احساس کی ایک حالت ہے، یعنے ایک ایسی حالتِ احساس جس کی نسبت ہماری نسل کی خالص ترین اخلاقی بصیرت اور اعلیٰ ترین روحانی تجربے نے یہ فیصلہ کر دیا ہے کہ وہ اضافی طور پر مستقل وحدتِ زواجی اتحاد کے باہر تناسلی عیاشی سے غیر متوافق ہے۔ اگر اخلاقی شعور یہاں نتائج کے کل تخمینے یا تقابلِ اقدار کی ممانعت کرتا نظر آتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ خود اِس مثال کی نوعیت ہی کچھ ایسی ہے کہ اس کی رو سے عملاً یہ ناممکن ہے کہ معاشرتی بہبود کے مقاصد کبھی اس قانون کی خلاف ورزی کی ہدایت کریں۔ میں یہاں کلیتہً اُن غیر معیاری حالات و واقعات پر بحث کرنے کی کوشش سے باز رہوں گا جن سے یہ قیاس پیدا ہو سکتا ہے کہ ایک ظالم و جابر یا ایسے ہی کسی اور شخص کے حکم کی بنا پر کوئی ناپاک عمل اپنے ملک یا نوعِ انسان کے حق میں عظیم الشان مفاد کا باعث ہوگا۔ اس امر کے قطعی انکار کے بغیر کہ ایسے مستثنیات کا قیاس ممکن ہے میں صرف اِس بات کی طرف اشارہ کروں گا کہ کسی غیر معمولی صورت میں بھی اِس قانون کی سختی کو کم کرنے سے قطعی انکار اس اصول سے بالکل غیر متوافق ہوگا کہ افعال کی اخلاقیت اُن کے نتائج پر منحصر ہے، کیونکہ کہا جا سکتا ہے کہ اِس نوعیت کا انکار (جب ہم اِس بات پر غور کرتے ہیں کہ وہ دوسروں سے اِس اصول کا احترام کرانا چاہتا ہے) اِس قدر عظیم الشان خیر پر مشتمل ہے کہ وہ ہر اُس قربانی کے

لائق ہے جو واقعات و حالات کی ایک خاص ترکیب میں عالم پر مترتب ہوتا ہے۔ جو عورت یا مرد اس قسم کی بطالت کی وجہ سے خاندان یا ملک اپنی مصیبت کا باعث ہو وہ نسل انسانی کے حقیقی مفادات کے خلاف ایک استبدادی حکم اطلاقی نہیں مقرر کرے گا، بلکہ قیمت کے ایک غیر لذتی معیار کی مدد سے نسل کے محض حقیقی مفادات کی ترجمانی کا باعث ہوگا۔

میں بتا چکا ہوں کہ آئین پارسائی وہ اخلاقی حکم ہے جو اس قسم کی مستثنیات کی نہایت صحیح تعریف کو قبول کرتا اور ان کے ادنیٰ امکان کو بھی پیدا کرتا ہے جو عالم عیسائیت کے موجودہ دور میں ان افراد کو پسند ہوں گی جن کی اخلاقی فطرت نہایت ترقی یافتہ ہو۔ لیکن ایک چیز یہاں دکھانے کے قابل یہ ہے کہ اس قانون کا ایک پہلو ایسا بھی ہے جو ایک بڑی حد تک صحیح اور کلی طور پر مسلمہ تعریف کے قابل نہیں ہے اور جس میں ایسے مسائل پیدا ہوتے ہیں جو معاشری عواقب و نتائج کے بغیر آزادانہ تصفیے کے قابل نہیں ہیں۔ مذکورۂ بالا حدود کے اندر اس امر پر عام اتفاق پایا جاتا ہے کہ تناسلی مباشرت کو ضرور وحدت زواجی عقد پر منحصر ہونا چاہیے لیکن ایک جائز وحدتِ زواجی عقد کی صحیح شرائط کی نسبت عام اتفاق رائے یقیناً نہایت نامکمل ہے، خاص کر دو امور یعنے ممنوعہ مدارج اور طلاق کے مسئلہ میں۔ ممنوعہ مدارج کی نسبت کچھ زیادہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ جو لوگ یہ نہیں محسوس کرتے کہ معاشرہ ابتدائی کلیسا یا رومی شہنشاہوں اور ان کے کلیسائی مشیروں کے فیصلہ سے ہمیشہ کے لیے پابند ہو چکا ہے، عام طور پر تسلیم کرتے ہیں کہ ان حدود کا تعین معاشری سہولت کے عام مفہوم کے اعتبار سے ہونا چاہیے۔ صرف ایک ہی طریقہ جس کی بدولت غیر لذتی معیار کا انطباق اس سوال سے متعلق ہمارے انداز میں غالباً ترمیم کا باعث ہوگا وہ اس مطالبے کو تقویت پہنچانے پر مشتمل ہے کہ عقد کے اعلیٰ تر اخلاقی پہلو اور خالص مادی سہولت کے مسئلے کو کافی وزن دیا جائے۔ ہمیں نہ صرف یہ سوال کرنا چاہیے کہ آیا متوفی بیوی کی بہن سے عقد کرنے کے رواج کا انسداد رنڈووں اور ان کے خاندانوں کی سہولت و شادمانی کا بہترین وسیلہ ہے، بلکہ یہ کہ آیا یہ اصول کہ ازدواجی رشتے کو خونی رشتے کے مساوی قرار دیا جائے عقد مناکحت کے عام نصب العین کو بلند تر کرتا ہے یا نہیں۔ میں یہ نہیں استدلال کرتا کہ یہ خیال غالباً علمی حیثیت سے اس فیصلے کی ترمیم کا باعث ہوگا جس پر ہم دوسری دلائل کی بدولت پہنچتے۔

لیکن طلاق کے مسئلے میں اس مسئلے کا یہ پہلو عظیم الشان اہمیت اختیار کر لیتا ہے۔
جو لوگ رشتۂ ازدواج کو عزت کی نظر سے دیکھتے ہیں، بلکہ عملی اغراض کے تحت ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جو لوگ عقد کی نسبت مسیحی نقطۂ نظر اختیار کرتے ہیں، وہ متفقہ طور پر مصر ہیں کہ اس کے نصب العین کا ایک جزو یہ بھی ہے کہ اس نوعیت کے رشتوں، کو مستقل حیثیت حاصل رہے۔ شادی کا نصب العین ایک قسم کے روحانی رشتے پر مشتمل ہے جو اس کے ارادی انفساخ کا قطعی مخالف ہے، جس میں اولاد کے مفاد تک کو پیش نظر نہیں رکھا جاتا، جو بے شبہ زیادہ سے زیادہ قابلِ حصول ثبات سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ سوال کہ آیا خاص حالات کے تحت، جب کہ یہ غایت پوری نہ ہوتی ہو، انفساخِ نکاح دوبارہ رشتۂ ازدواج میں منسلک ہونے کی آزادی کے ساتھ دو شروں میں سے کم تر درجے کا شر ہے یا نہیں اسی قسم کے تقابلِ خیور، اور اس مثال میں نہایت غیر متجانس خیور پر دلالت کرتا ہے، جس کو ہم نے ہر اخلاقیاتی حکم میں ضروری سمجھا ہے۔
یہاں بھی حسبِ عادت تقابل کلیتہً اعلیٰ اور ادنیٰ خیر کے توازن پر مشتمل نہیں ہے، بلکہ دونوں جانب اخلاقی فوائد بھی ہیں اور اخلاقی قباحتیں بھی۔ ایک طرف تو تصورِ ثبات پر زور دینے کا ایک اخلاقی فائدہ یہ ہے کہ افراد کو مجبور کیا جائے کہ عقد اس پختہ نیت کے ساتھ کیا جائے کہ اس کو ایک مستقل اور روحانی رشتہ بنانے کے لیے پوری قوت صرف کی جائے گی، اور اس کو محض ایک ایسی رفاقت نہیں سمجھا جائے گا جو غرض پر مبنی ہے اور اپنی مرضی سے منقطع ہو سکتی ہے۔ دوسری طرف جہاں ہمخوابی ناممکن ہو گئی ہو وہاں عقدِ ثانی کے انسداد پر بین اخلاقی اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ یہ کوئی ایسا سوال تو نہیں معلوم ہوتا جو زمان و مکان کے حالات و واقعات کا لحاظ کیے بغیر کسی کلی حل کو قبول کرلے۔ اور یاد رہے کہ یہ اخلاقی مسئلہ بالکل سیاسی مسئلے کا سا نہیں ہے۔ یہ اور سوال ہے کہ جو لوگ زندگی کے اعلیٰ ترین نصب العین کو پیش نظر رکھتے ہیں آیا ان کو خاص خاص حالات میں دوبارہ شادی کرنا چاہیے یا نہیں، اور یہ اور کہ اگر لوگ ایسا کرنا چاہیں تو مملکت کا فرض ہے کہ ان کو اس سے باز رکھے۔ بنابراں یہ سوال ہی ایسا ہے کہ مملکت اس کا جواب صاف طور پر کچھ اور ہی دے گی اور کلیسا جو اعلیٰ ترین زندگی کے حصول کا ایک ارادی معاشرہ ہے اس سے کسی قدر مختلف۔ اس کے برخلاف اگر کلیسا اور مملکت کے اخلاق میں ذرا بھی

اختلاف پیدا ہوتا ہے تو وہ اخلاقی اضطراب و پستی کا ایک خطرناک سرچشمہ بن جاتا ہے۔ ان امور میں، کم سے کم پراٹسٹنٹ ممالک اور وہاں کے باشندوں کی اکثریت کے حق میں، کلیسا کے مقابلے میں مملکت کو زیادہ طاقتور اخلاقی معلم کی حیثیت حاصل ہے۔ میں اتنا کہنے کے بعد اس موضوع کو ترک کروں گا کہ اس مسئلے میں جو حل لذتی اور غیر لذتی افادیت کی طرف سے پیش کیے جائیں اُن میں شدید اختلاف کا امکان ہے۔ ایک منطقی لذتی، اخلاقیاتی لذتی کے مقابلے میں اس سختی پر بہت زیادہ زور دے گا جو فریق مجرم کے ساتھ عقدِ ثانی کے امتناع میں مضمر ہے[1] لیکن وہ شادی کے اعلیٰ اور روحانی نصب العین کی معاشری اہمیت کو ذہن نشین کرانے پر، گو اس سے افراد کو خواہ کتنی ہی حقیقی دشواری کیوں نہ برداشت کرنی پڑے، بہت کم زور دے گا۔

پیدائشِ اطفال کی جنسی جبلت کے ربط بتعلق کے بارے میں یورپ کے اخلاق میں واقعی جو تغیر رونما ہو رہا ہے اس کی وجہ سے ایک اور سوال پیدا ہو گیا ہے جو عفت کی تعریف سے متعلق ہے۔ یہ موضوع اس قابل ہے کہ اس پر بھی ایک سرسری نظر ڈالی جائے، کیونکہ یہاں اخلاقیات کا ایک عظیم الشان مسئلہ درپیش ہے جو حل طلب ہے، جس میں اخلاقیاتی نظریے کے اختلافات کو نہایت اہم عملی سوالات کے ساتھ گہرا تعلق ہے۔ اور بالکل خالص نظری نقطۂ نظر سے بھی مناسب یہی ہے کہ ہم اپنے اخلاقیاتی نظریات کو حقیقی عملی مسائل سے وابستہ کر دیں۔ مسیحی ممالک میں زمانۂ حال تک یہ رجحان پایا جاتا تھا کہ اعداد پیدائش پر بالکل خالص سلبی پابندی کی بھی مذمت کی جائے۔ اور اس بات کو شادی شدہ اشخاص کے اخلاقی فرض میں شمار کیا جائے کہ جسمانی قوت کے اعتبار سے بچوں کی بڑی سے بڑی تعداد جو ممکن ہو پیدا کی جائے۔ اب وہ زمانہ نہیں رہا ہے کہ اس نصیحت کی اس بنا پر تائید کی جائے کہ آبادی کی انتہائی افزائش تمام حالات میں خود بھی ایک پسندیدہ غایت ہے، اگرچہ ممکن ہے کہ ہم اس مسئلے کا جو حل دریافت کر رہے ہیں وہ اس درجۂ اہمیت کے متعلق ہماری رائے سے سخت متاثر ہو جو اس مسئلے کو حاصل ہے۔

---

[1] میں اس بات کو صاف طور پر عقلی تصویب کے خلاف سمجھتا ہوں کہ کلیسا زنا کی صورت میں فریق معصوم کے عقد کو ممنوع قرار دے (خواہ فریق مجرم کے متعلق کچھ ہی خیال ہو)۔ مشرقی مذاہب نے اس فرق کو ہمیشہ ملحوظ رکھا ہے۔

بجز ایک قنوطی کے ہر شخص اعتراف کرے گا کہ ملک کی آبادی کو برقرار رکھنا چاہیے بلکہ (جہاں تک سطح بود و باش کو پست کیے بغیر ایسا ممکن ہو) اس میں اضافہ کرنا چاہیے۔ اور بنابراں شادی شدہ اشخاص کا یہ ایک اخلاقی فرض ہے کہ ماں یا باپ کی ذمہ داریوں کو اپنے سر لینے کے لیے تیار ہوں۔ شادی کے نصب العین کا یہ ایک جزو ہے۔ اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ یہ ایک پسندیدہ امر ہے کہ انتہائی سرعت کے ساتھ آبادی بڑھتی چلی جائے۔ اگر ایسا ہوتا تو عزوبت (Celebacy) ، کو خلاف اخلاق قرار دیا جاتا۔ لیکن آبادی کے مسئلے کے قطع نظر بہت سے اعتبارات ایسے ہیں جن پر اس مفروضے کے خلاف بجا طور پر زور دیا جا سکتا ہے کہ وسیع خاندان ہمیشہ ایک اچھی چیز تسلیم کیے گئے ہیں اور یہ خیالات کلیتہً لذتی یا مادیتی نوعیت کے نہیں ہوتے۔ بیوی کی صحت، خالص گھریلو مصروفیتوں کے علاوہ اور قسم کی مداخلت، خاندان کی توسیع کے ساتھ ساتھ علمی فوائد سے ہر رکن کی محرومی کا بھی خیال رکھنا پڑتا ہے۔ واقعی اگر یہ مناسب سمجھا جائے کہ عقلی اعتبارات سے بعض وقت توسیع خاندان میں رکاوٹ پیدا کرنی چاہیے تو اس کی اخلاقی حیثیت کا مدار اس طریقے پر ہوگا جو اس غرض سے اختیار کیا جائے گا۔ جن طریقوں سے فطرت میں مداخلت ہوتی ہے اُن پر ہمیشہ اُن اعتراضات کا دروازہ کھلا ہوا ہے جو اس طریقے کے متعلق نہیں پیدا ہو سکتے جو بعض ادوار میں سوائے ضبط نفس کے کسی اور چیز پر دلالت نہیں کر سکتا۔ اس مسئلے کی نوعیت ہی کچھ ایسی ہے کہ یہاں اس پر تفصیلی بحث ممکن نہیں، اگرچہ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے کہ آزادی اور کھرے پن کے ساتھ اس کی فوری تحقیق کی ضرورت ہے۔ یہاں جیسا کہ اس باب میں شروع سے آخر تک بیان ہوا ہے، میرا مقصد زیادہ تر یہ نہیں ہے کہ کائنات کے تفصیلی مسائل پر بحث کر کے تصفیہ کیا جائے بلکہ اس کے حل میں جو طریقہ استعمال کرنا چاہیے اس کو ظاہر کیا جائے۔ ہم نے، اور مثالوں کی طرح، اس میں جو طریقہ اختیار کیا ہے اگر اس کے ساتھ ناانصافی سے کام لینا نہیں ہے تو اس قول کے مختصر اور آسان سے طریقے پر تکیہ نہ کرنا چاہیے کہ ہمیں وجدانی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ یہ سارے طریقے غلط ہیں۔ ایک طرف تو ہمیں ان تمام اخلاقی، ذہنی، اور لذتی قباحتوں کا مناسب طور پر تخمینہ کرنا ہے جو خاندانوں کی کثرت کی بدولت اول تو قریبی تعلق رکھنے والے افراد میں اور پھر جماعت میں پیدا ہو جاتی ہیں، اور

دوسری طرف ان فوائد کا جو ضبط تولید کے فقدان سے حاصل ہو سکتے ہیں، اور پھر اُن کا مقابلہ اُس خیر و شر سے کرتا ہے جو پیدائش پر قیود عاید کرنے سے رونما ہوتا ہے، یعنے اُن قیمت یا عدم قیمت سے جس کو ہم خود اُس فعل سے منسوب کرتے ہیں، نیز صحت وسیرت پر اس کے متعاقب اثرات سے، اور زندگی کے اُس مکمل نصب العین سے جو اس فعل سے ظاہر ہوتا اور تقویت حاصل کرتا ہے۔ ہم پر لازم ہے کہ جس جانب خیر کا پلہ بھاری نظر آئے اسی کے حق میں فیصلہ کریں۔

یونانی ضبط نفس (σωφροσύνη) کی دوسری شاخ وہ ہے جس کے لیے جدید محاورے میں اکثر اعتدال (Temperance) کا لفظ مختص ہے۔ اور اب یہ رجحان پایا جاتا ہے کہ اس لفظ کے مفہوم کو اور تنگ کر کے محض شراب خواری میں اعتدال پسندی کے فرض تک محدود کر دیا جائے، جس کی بدولت عصری اخلاق سے یہ تصور تقریباً زائل ہو گیا ہے کہ عہد متوسط کی اخلاقیات میں جس چیز کو شکم پروری' (Gulosity) سے تعبیر کیا جاتا تھا اس میں کوئی شرمناک بات نہیں ہے یعنے حد سے زیادہ کھا لینا یا دستر خوان کی لذائذ کا حد سے زیادہ چسکا رکھنا خواہ اس میں رقم (یا جو اسی کے مساوی ہے) انسانی محنت کا کتنا ہی اسراف کیوں نہ ہو۔ جب ہم محدود معنی میں شراب خواری کے اعتدال پر غور کرتے ہیں تو بے شبہ کوئی فرض ایسا نہیں ہے جس کی ہدایت خالص لذتی اسباب کی بنا پر زیادہ آسان اور دلنشین پیرائے میں کی جا سکے، جب تک کہ اس کے متعلق یہ خیال ہو کہ وہ الکوہل یا اسی قسم کے محرکات خون کے استعمال میں محض عادی افراط سے مانع ہے۔ اور اگر کبھی کبھی افراط سے کام لیا جاتا ہے تو یقیناً اس کی بھی اس قوی امکان کی بنا پر مذمت کی جا سکتی ہے کہ اس کا بار بار اعادہ ہوتا رہے گا۔ تاہم کبھی کبھی شراب پی لینے کی بد اخلاقی کا سوال ایسا ہے کہ اُس پر، جیسا کہ میں سمجھتا ہوں، لذتی اور نصب العینی افادیت کے فتوی میں حقیقی اختلاف ہو گا۔ اگر مہینے میں ایک مرتبہ شراب پی لی جائے تو اُس کے مضر اثرات حفظان صحت کے اعتبار سے غالباً (اکثر لوگوں کے حق میں) اتنے شدید نہیں ہوں گے جتنے کہ ہر شب میں کھانے کے بعد پورٹ شراب کے ایک چھوڑ دو دو پیالے استعمال کرنے کے ہوں گے۔ بعض لوگوں کی رائے میں اول الذکر مقدار غالباً نظر انداز کرنے کے قابل ہے لیکن روزانہ وہ دو پیالے پینے سے

یہ خطرہ حقیقی ہو جاتا ہے کہ شراب خوار نقرس یا سوء ہضمی کا شکار ہو جائے گا۔ لذتی اصول کی بنا پر کبھی کبھی شراب پی لینے کی صرف اس لیے مذمت کی جائے گی کہ شاید اس کی بدولت، خود شرابی اور دوسروں کو، افراط سے پینے کی عادت ہو جائے گی، اور یہ معصومیت نہیں ہے۔ اور اکثر حالات میں اس بات کا بہت کم خطرہ ہوتا ہے کہ اس قسم کا فعل عادی افراط کا باعث ہوگا۔ لیکن اس کے باوجود ایک صحت مند شعورِ اخلاق اس کی مذمت اس حیثیت سے کرتا ہے کہ ارادی شراب خواری کا نہایت اتفاقی فعل بھی ذاتی طور پر ذلت بخش ہے۔ نصب العینی افادیت کی رو سے اس اظہارِ ناپسندی کو حق بجانب قرار دیا جائے گا لیکن اس کے لیے اس بات کی ضرورت نہیں کہ وسیع پیمانے پر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی جائے کہ مستقبلِ بعید میں اس سے قبیح معاشری نتائج برآمد ہوں گے۔ ہم اس فعل کو ذاتی طور پر مکروہ سمجھتے ہیں اور بس ساری بحث کا اسی پر خاتمہ ہے[2]۔

واضح ہو گا کہ بعض ذمہ داریوں میں، جو لفظاً عفت (Purity) اور اعتدال کے فرض کے تحت داخل ہیں، ہمیں فرائض توقیرِ نفس (Self regarding) کی بین مثالیں ملتی ہیں۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ خواہ کسی قسم کی غلط کاری کیوں نہ ہو اس سے مضر معاشری اثرات پیدا ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ لیکن بعض مثالوں میں مضرِ معاشری اثر صرف اس امر پر مشتمل ہو سکتا ہے کہ دوسروں میں توقیرِ نفس کے فرض کا حوصلہ بڑھایا جائے۔ اس قسم کی ہمت افزائی باعثِ اعتراض نہ ہوگی جب تک کہ یہ فعل انفرادی مثال میں غیر صائب نہ ہو۔ تہذیبِ نفس (Self culture) کا فرض (یعنے ایک شخص کا اپنی

---

[1] میں یہ نہیں کہتا کہ کوئی خطرہ ہی نہیں ہے۔ پہلی مرتبہ شراب پینے سے خودداری کو جو صدمہ پہنچتا ہے ممکن ہے کہ اس سے دوررس نتائج مترتب ہوں لیکن ہوتا ایسا ہی ہے کیونکہ شراب خوار حقیقت میں یہ نہیں مانتا کہ شراب خواری صرف اسی حد تک نادرست ہے جس حد تک کہ اس سے تقلیلِ لذت ہو۔

[2] دراصل مخموری سے میری مراد شعور اور ضبطِ نفس کو ارادۃً بھلا دینا ہے جس کا مقصد بجز اس کے اور کچھ نہ ہو کہ ایک لمحے کی لذت حاصل کی جائے یا ہیجان کی تشفی ہو۔ اگر الکوہل کی سمیت طبی اغراض کے لیے غفلت و بےحسی پیدا کرنے کی مناسب تدبیر ہوتی تو اس کا استعمال اسی قدر جائز ہوتا جتنا کہ کلوروفارم کا۔ معمولی حالات میں یہ واضح ہے کہ اس سے جو فوری شر پیدا ہوتا ہے اس پر اچھے اثرات کبھی غالب نہیں آسکتے۔

جمالیاتی اور ذہنی قابلیتوں کو اس حد تک ترقی دینا جس حد تک کہ وہ معاشرتی ذمہ داریوں کی تکمیل کے حق میں متوافق ہو) ایک اور ذاتی توقیر کا فرض ہے۔ لذتی افادیت کے طریقے کی رو سے اس شخص پر جو ایک غیر آباد جزیرے میں زندگی بسر کرتا ہو کوئی فرض عائد نہ ہوگا، بجز اس کے کہ جہاں تک ممکن ہو زیادہ سے زیادہ لذت حاصل کی جائے، اور شاید آیندہ موقع پر کام کی قابلیت کو بھی برقرار رکھا جائے تاکہ اگر معاشرے میں واپس آنے کا اتفاق ہو تو وہ اپنا فرض ادا کرنے کے قابل ہو۔ چونکہ اس مثال میں موخر الذکر اتفاق ایک مشکل اور حل طلب مسئلہ ہے، اس لیے اس بات پر زور دیا جاسکتا ہے کہ ایک الگزینڈر سلکرک افادیتی مذہب کے احکام پر اس طرح پورے طور پر کاربند ہوسکتا ہے کہ التذاذِ نفس کو افراط کے انتہائی نقطے تک پہنچادے، خواہ اس قسم کی نفس پروری کا اثر اس کو آیندہ خدمت کے ناقابل ہی کیوں نہ بنادے یا اس کو موت سے قریب تر ہی کیوں نہ کردے۔ ہر ایسے مستقل مزاج افادی کی غایت ایک مختصر لیکن پرنشاط زندگی ہوگی، جس کا یہ خیال ہو کہ اعلیٰ ترسعی و طلب کی طویل حیات تنہائی کی مصیبت کو اس قدر موثر پیرایے میں دور نہیں کرسکے گی جس قدر کہ دنیاوی لذت کی مختصر شدت۔ ہمارے نظریے کی رو سے، اس شخص کا بھی، جو اتفاقی طور پر معاشرے سے منقطع ہوگیا ہو لیکن پھر اس میں شامل ہونے کا متوقع نہ ہو، یہ فرض ہوگا کہ اپنی اعلیٰ فطرت کے جزو کو ترقی دے اور اس مقصد کے پیش نظر ان ادنیٰ لذات کے حصول میں جو اس کو حاصل ہوسکیں اعتدال پیدا کرے۔

۵

جو فضائل ادنیٰ ہیجانات کو اعلیٰ ہیجانات کے تابع رکھنے کے اصول پر مبنی ہیں شاید ان میں تواضع کی فضیلت کو بھی شامل کیا جاسکتا ہے۔ یہ فضیلت اعتدال کی مختلف صورتوں سے جدا ہے کیونکہ جس ہیجان کو دبا دیا گیا ہے وہ خالص حیوانی نوعیت کا نہیں ہے۔ تکبر یا پندارِ نفس ایک احساس ہے جو، خواہ وہ ایک جبلی اور تقریباً حیوانی ہیجان کی اساس پر ہی مبنی کیوں نہ ہو، ایک انسانی جذبے کی حیثیت سے ان خواہشوں سے

پیدا ہوتا ہے جو ایک فطرتِ عقلی کے لیے مخصوص ہیں۔ میں آگے قدم اٹھانے سے پہلے اتنا کہہ سکتا ہوں کہ کوئی جذبہ ایسا نہیں ہے جس کو ایک طرف تو خواہشِ لذت میں اور دوسری طرف کسی اور ہیجان (جیسے حُبِّ اقتدار) میں تحویل نہ کیا جا سکے۔ حُبِّ اقتدار بے شبہ توقیرِ نفس (Self estimation) وراِدعائے ذات (Self-assertion) کے میلان سے قریبی طور پر وابستہ ہے لیکن وہ بالکل ایک ہی چیز نہیں ہے۔ حُبِّ اقتدار خود ہی 'بے لوث خواہش' کی ایک نہایت واضح مثال ہے، اگرچہ لذتیین اس کوشش کی ونکشی کی وجہ سے کہ اُس کو اُن لذات کی محبت میں تحویل کر دیا جائے جو اقتدار کے ساتھ آتی ہیں نفسِ واقعہ کو اکثر فراموش کر جاتے ہیں۔ لیکن حُبِّ اقتدار و تکبر باہم ایک نہیں ہیں، بلکہ آخر الذکر کو نمود و نمائش سے قریبی مشابہت ہے۔ لذتِ خود پسندی کی توجیہ محض اس مفروضے کی بنا پر ممکن ہے کہ پہلے ہی سے ایک حُبِّ خود پسندی موجود ہے جس کو خواہشِ لذت میں تحویل نہیں کیا جا سکتا۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ فضیلتِ تواضع کی مزید تحقیق درکار ہے کیونکہ اُس کو اکثر ہمارے اعلیٰ ترین اخلاقیاتی احکام کی غیر افادی بلکہ غیر مقصدیتی نوعیت کی ایک بڑی بھاری مثال کی حیثیت سے پیش کیا جاتا ہے۔ لذتی افادیت کے نقطۂ نظر سے تواضع کی پسندیدگی کو بجز اس اساس کے مشکل ہی سے حق بجانب قرار دیا جائے گا کہ اکثر انسان حد سے زیادہ بڑائی کرنے پر راغب ہوتے ہیں (جس میں صاف طور پر معاشرتی مشکلات پنہاں ہیں) لہٰذا یہ احسن ہے کہ اِس احساس کی ضد کو مدِ نظر رکھا جائے تاکہ خاطر خواہ اعتدال پیدا ہو سکے۔ لیکن ہم کو اِس امر کے اعتراف میں کہ ایک شخص کے اپنے اقتدارات، اکتسابات یا تحصیلات کا اخلاقی، ذہنی، یا کسی اور عالم میں غیر صحیح اندازہ کسی قدر فضیلت کا بھی باعث ہو سکتا ہے، فقط لذتی نقطۂ نظر ہی سے دشوار نہیں محسوس ہوگا۔ ایک تصوری ایک لذتی سے بھی زیادہ مجبور ہے کہ صداقت کو پیشِ نظر رکھے۔ اور اِس امر میں شبہ ہے کہ آیا تواضع کا غیر متمائز غلو، اپنی ذات کی بے قدری کی حیثیت سے، اِس غایت کے حصول کا بہترین وسیلہ ہے یا نہیں۔ اِس بات پر زور دیا جائے گا کہ غالباً ایسے موقعوں پر جب کہ اس اعتراف کی بہت قدر افزائی کی جائے یہ ایک ایسے تخمینے کی طرف رہنمائی کرتا ہے جس پر حقیقت میں یقین نہیں پیدا ہوتا۔ تاہم سنجیدگی سے یہ دعویٰ کرنا مشکل ہے کہ تواضع کے صحیح نصب العین

میں کوئی مستقل قیمت نہیں ہے سوائے اس عام فہم نصیحت کے کہ ایک شخص اس خوف سے کہ کہیں اپنی تعلّی میں حد سے متجاوز نہ ہو جائے اپنے آپ کو قدرۃً جو کچھ سمجھ سکتا ہے اُس سے بھی کمتر درجے کا انسان سمجھے۔ اس بارے میں تسلیم کیا جائے گا کہ عیسائی وجدان کے متعلق متواتر مبالغوں سے کام لیا گیا ہے اور بعض دفعہ سخت گمراہیوں میں بھی مبتلا ہونا پڑا ہے۔ اور اس کے باوجود ہمیں اس امر کو محسوس کرنے کے لیے ارسطو کے بلند نفس انسان (μεγαλόψυχος) کی انقلاب انگیز تصویر کو پیش رکھنا چاہیے[1] کہ موجودہ زمانہ میں ادنیٰ ترین درجے کا مسیحی معلم اخلاق بھی اس امر سے متنفر نہ ہو گا کہ ایک شخص اپنی ذاتی قابلیتوں پر ناز کرے۔ جو کم از کم دوسری صدی سنہ مسیح تک کم و بیش غیر مسیحی تخیل رہا ہے۔ اس مشکل کا حل یہ نظر آتا ہے کہ ہم ایک شخص کی ذاتی قوتوں اور قابلیتوں کے صداقت آمیز تخمینے کو اس حیثیت سے تسلیم کریں کہ وہ اخلاقی اور ذہنی ترقی، اور معاشری افادے کے حق میں نہایت مفید ہے لیکن دو وجوہ سے کسی کی ذاتی استعدادوں یا قابلیتوں کے اطمینان بخش تذکرے کو جو عادۃً جاری رہے ناپسند کریں۔ اخلاقی نصب العین کا ایک صحیح اور قابلِ قدر تخیل اس نصب العین اور حتیٰ کہ ایک نیک انسان کے خود اپنے نقطۂ نظر سے اُس کے عمل کے درمیان اس قدر عظیم الشان خلیج حائل کر دیتا ہے کہ اس خیال سے اس کو زبردست طمانیتِ نفس نہیں حاصل ہو سکتی کہ وہ اپنے اکثر پڑوسیوں سے بہتر ہے۔ اکثر انسانوں میں اس امر کو تسلیم کرنے سے کم از کم اس احساس کو تقویت پہنچے گی کہ اُن میں اور اُن کے احباب میں جو اختلاف پیدا ہو گیا ہے اس کی وجہ زیادہ تر زمانۂ حال یا ماضی میں دوسروں کے اثر کا نتیجہ ہے نہ کہ ایسی کوششوں کا جو بالکلیہ انھیں سے شروع ہوتی ہیں۔ دینیاتی زبان میں ایک نیک انسان اپنی نیکی کو خدا کے فضل، سے منسوب کرے گا اور تسلیم کرے گا کہ اس کی اچھی صفات کا باعث اوّل تو والدین ہیں، پھر اثر، مثال، معاشرتی روایات، تعلیم، صحبت، اور مذہب اور سب سے آخر میں خدا بالشرطیکہ وہ مذہبی ہو۔ وہ نیکی بحیثیت نیکی کی بہت زیادہ قدر کرے گا تاکہ اس کے حصول کو بجائے دوسروں کے خود اپنی طمانیتِ نفس کی اساس بنائے۔ اس سے ہمیں وہ دوسری اساس ہاتھ آتی ہے جس پر تواضع کی اعلیٰ اخلاقیاتی

---

[1] یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے فضائل کو (ایک حیثیت سے) خدا یا کائنات سے

قیمت قایم ہو سکتی ہے۔ ایک نیک انسان دوسروں کا اس قدر خیال رکھتا ہے کہ اُس کو اِس تصور سے لذت نہیں حاصل ہوتی کہ دوسرے اُس سے بدتر حالت میں ہیں۔ اِس کی اعلیٰ ترین نیکی میں وقوفِ نفس کا ہیجان اس طرح سرایت کر گیا ہے کہ اُس کو شخصی ملکیت نہیں قرار دیا جا سکتا جس سے وہ اس لیے مستفید ہو رہا ہے کہ وہ کسی اور کو نہیں بلکہ صرف اُسی کو حاصل ہے۔ ایک ولی ناگزیر طور پر جانتا ہے کہ اس کی سیرت میں چند ایسی صفات موجود ہیں جن سے بہت انسان محروم ہیں لیکن اس کی خواہش یہ نہ ہوگی کہ اُس کی فضائل اسی کی حد تک محدود رہیں بلکہ وہ اسی طرح عام ہوں جس طرح کہ ہوا سب کے لیے عام ہے، (اور یہ کہ کاش میرے مولیٰ کے تمام بندے پیغمبر ہوتے)۔ علاوہ ازیں وہ دوسروں کی نیکی یا کم سے کم اُس نیکی کی استعدادوں کو تسلیم کرے گا، اور یہ ایسی چیز ہے کہ اس کو بدترین انسان کی تحقیر سے بھی باز رکھے گی۔ اگر اُن کی یہ استعدادیں ظہور میں نہ آئیں تو وہ متاسف ہوگا بلکہ ترس کھائے گا لیکن اُس سے طمانیتِ نفس محسوس نہ کرے گا۔ ارسطو کا بلند حوصلہ انسان (Magnanimous man) اپنی نسبت

بقیۂ حاشیۂ صفحۂ گزشتہ۔ منسوب کرتا ہے، تو ممکن ہے کہ وہ اپنی برائیوں کو بھی اسی سے منسوب کرے۔ تاسف ذلت سے محفوظ رکھتا ہے۔ یہ مشکل جس حد تک دینیاتی یا مابعد الطبیعاتی ہے اُس حد تک میں اُس پر اختیار کے باب (کتاب تیسری باب تیسرا) میں بحث کروں گا۔ خالص اخلاقیاتی نقطۂ نظر سے میں یہ استدلال کروں گا کہ جس طرح کہ وہ خیال جس پر میں زور دے رہا ہوں، ایک انسان کی اچھی صفات کی مناسب پسندیدگی اور اُن کی تشفی سے نامتوافق نہیں ہے، اسی طرح یہ تاکل کہ خود انسان نے اپنے ابتدائی بُرے رجحانات کو پیدا نہیں کیا ہے ان رجحانات کی ناپسندیدگی اور اپنے نفس سے بے اطمینانی سے غیر متوافق نہ ہوگی، جب تک کہ وہ اُن سے متاثر ہوتا رہے۔ یہی تصور ایک انسان اپنے اصلی رجحانات کے متعلق مبالغہ آمیز خیال کی مذمت کرے گا جس طرح کہ ایک شخص کے اچھے رجحانات کے طمانیتِ نفس میں مبالغے کی۔ اگر ایک نیک انسان اپنے نیک اوصاف کی پیدائش میں دوسرے انسانوں یا کائنات کے حصے پر زیادہ زور دینے پر مائل ہے جتنا کہ وہ بُری صفات کی پیدائش میں حصہ دار ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا کرنا اخلاقی اعتبار سے زیادہ صحت بخش اور اخلاقی ترقی کے حق میں زیادہ تقویت بخش ہے۔

جو کچھ رائے رکھتا ہے وہ ہماری بیزاری کا سبب نہیں ہے، بلکہ یہ کہ وہ دوسروں کو حقارت کی نظر سے دیکھتا ہے۔ پس تواضع کوئی علیحدہ متمائز، دوسروں سے غیر متعلق اور غیر معاشرتی فضیلت نہیں ہے[1] ـــــ بلکہ ایک شخص کے پڑوس کے مجموعۂ فرائض کا ایک خود ارادی ضمیمہ ہے جس کو (جیسا کہ بعض علاقوں میں خیال کیا جاتا ہے) قضا و قدر نے اس واضح مقصد کے ساتھ نافذ کیا ہے کہ یہ ثابت کیا جائے کہ تمام عقلی اصولِ اخلاق ناکافی ہیں۔ یہ فرض براہِ راست اس عام اصول سے برآمد ہوا ہے کہ فرد ساری جماعت کے تابع ہے۔ اگر اس فضیلت میں محض فضیلت کی خاطر ترقی دی جائے تو وہ مہلک ثابت ہوگی۔ بلکہ وہ ایک طرف اخلاقی نصب العین اور دوسری طرف پڑوس کے ساتھ ایک مطمحِ انداز اختیار کرنے کے ایک مخصوص پہلو پر مشتمل ہے۔ تکبر کے معنے اپنی ذات میں مستغرق ہو جانے کے ہیں۔ تواضع کسی اعلیٰ یا وسیع تر چیز میں مستغرق ہونے کا محض ایک نتیجہ ہے۔ جس طرح صحیح خیر طلبی کامل خود فراموشی یا اپنے نفس سے لاپروائی برتنے کی اجازت نہیں دیتی اسی طرح صحیح تواضع ایک انسان کی حقیقی استعدادِ دل یا سیرت کے ساتھ ارادی تجاہل کا مطالبہ نہیں کرتی اور نہ ایسے طریقوں سے اس کے مطالبات منوانے کی ممانعت کرتی ہے جو دوسروں کے مطالبات کے جائز احترام سے متوافق ہوں۔ تواضع صرف اس امر پر مشتمل ہے کہ حبِ نفس کو ان اجتماعی ہیجانات کے تابع رکھا جائے جن کی تشفی ہی سے حقیقی یا اعلیٰ تر حبِ نفس اپنی غایت حاصل کر سکتا ہے۔

---

[1] سنٹ ٹامس اکوئیناس (St. Thomos Aquinas) نے اس کو تسلیم کر لیا ہے کہ خفت حقیقت میں ایک قسم کی خیرات ہے حالانکہ یہ شخص عہد متوسط کے اس رجحان سے مستثنیٰ ہے کہ مبالغہ آمیز خفتِ نفس کو تقویت پہنچائی جائے۔ وہ تحقیرِ نفس (Pusillanimitas) کی مذمت اسی شدت سے کرتا ہے جس شدت سے کہ ارسطو نے کی تھی۔ اصولاً وہ ارسطو کے نصب العین کے کمزور نقاط پر حملہ کرتا ہے جب وہ خود ستائی کرنے والے انسان کی مذمت کرتا ہے، کیونکہ Appetitum gloriæ suæ non refert in debitum finem, puta ad honorem Dei, vel proximi salutem' *Summa Theol.*, II. Pt. ii, Q. 182)

حقیقی تواضع ایک شخص کے ہمسائے کی سچی محبت کا صرف ایک پہلو ہے۔

۶

خود کشی کا مسئلہ اس قدر غیر معمولی نوعیت کا ہے کہ ایک اخلاقیات کی کتاب کے مصنف سے یہ بجا طور پر دریافت کیا جا سکتا ہے کہ وہ اُس سے کس طرح نبٹنا چاہے گا۔ اس کی کوئی ضرورت نہیں کہ خود کشی کی نہایت کثیر التعداد مثالوں کے خلاف متنوع افادی دلائل پر میں اپنی طرف سے کچھ اضافہ کروں۔ اگر لذتی نقطۂ نظر سے بھی دُنیا رہنے کے قابل جگہ نہیں ہے تو اس کی مصائب کو گھٹانے کی کوئی نہ کوئی تدبیر ممکن ہے۔ اگر صرف اس بات کی توقع ہوتی کہ اس عمل کی خوب تقلید کی جائے گی تو ایک قنوطی لذتیت اپنے فرائض میں خود کشی کو بھی داخل کر لیتی۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ لذتی افادیت اس کی اجازت کے لیے صرف اسی صورت میں منطقی حیثیت سے مجبور ہے جب کہ زندگی اُن کے اور دوسروں کے حق میں وبال جان ہو جاتی ہے۔ لیکن جب ایک لذتی اصول کے علاوہ کسی اور اصول کی بنا پر زندگی کو اس نظر سے دیکھا جائے کہ وہ قیمتی ہے تو اس کے بعد یہ حکم نہیں لگایا جا سکتا کہ جوں ہی کہ وہ بحیثیت مجموعی ایک فرد یا معاشرے کا توازن لذت قائم رکھنے سے قاصر ہو قیمت سے معرا ہو جائے گی۔ یہ خیال اکثر مثالوں میں، جن میں وہ لذتی اصول کی بنا پر کافی معقول نظر آئے، اس فعل کی مذمت کرنے کے لیے بالکل کافی ہے۔ اگر کسی شخص کو شبہ ہو کہ آیا لذتی نقطۂ نظر سے زندگی اس لائق ہے کہ اس میں جو الم ہے اُس کو برداشت کیا جائے تو شریفانہ زندگی بسر کرنے کی کوشش سے اس کا فوراً باز آ جانا، یا جب وہ اپنی خدمات سے معاشرے کو خالص فائدہ پہنچانے کے قابل نہ رہے تو معاشرے کی جانب سے اس کو فوراً زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھنے کی اجازت کا مل جانا۔ اعلیٰ اور ادنیٰ الخیور کی اضافی اہمیت کے صحیح اندازے کا باعث نہ ہو گا۔ تاہم یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ اگر اس امر کو مناسب وزن دیا جائے تو بعض انتہائی مثالوں میں اس اعتراف کے ساتھ ہی کہ الم ایک شر ہے عصری مسیحیت کے اس اٹل قانون کی تائید دشوار ہو جاتی ہے۔ بعض مواقع ایسے بھی آتے ہیں جب کہ

حیات نہ صرف ذہنی اور اخلاقی نقطۂ نظر سے بلکہ لذتی نقطۂ نظر سے بھی بے قدر و قیمت نظر آئے گی۔ جب زندگی صرف موت کے ایک سست اور آزار دہ عمل کی حیثیت سے باقی رہ جائے تو خیال پیدا ہو گا کہ ہم کیوں ایک بے سود جان کنی کو طوالت دیں حالانکہ اخلاقی پیکار سے بھی یہ اسی قدر غیر متوافق نظر آتا ہے جس قدر کہ لطفِ زندگی کے نقطۂ نظر سے میں اِن باتوں کے فقط حسبِ ذیل جواب دوں گا، اس شرط کے ساتھ کہ یہاں اِس موضوع پر مکمل اور کافی بحث کرنا مقصود نہیں ہے:

(۱) جیسا کہ میں کئی مرتبہ بتا چکا ہوں حیاتِ انسانی کے لیے از سرِ نو ایک نصب العین قائم کرنا اس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ فطرتِ انسانی کی حقیقی ترکیب کا لحاظ نہ رکھا جائے جس میں کردار کے متعلق احساسات بھی شامل ہیں اِن احساسات کی توجیہ خالص عقلی نقطۂ نظر سے دشوار معلوم ہوتی ہے۔ میں نہیں سمجھتا کہ اِس قسم کے احساسات کا وجود خاص خاص قسم کے کردار کی موافقت یا مخالفت میں قطعی دلائل پیش کرتا ہے۔ یہ تو ممکن نہیں کہ وہ ہمیں اپنی ذات پر احکامِ قیمت لگانے سے باز رکھیں۔ البتہ یہ ہمیشہ ممکن ہے کہ اس قسم کے احساسات کی نوعیت، خواہ وہ کتنے ہی شدید اور وسیع کیوں نہ ہوں، بعض صورتوں میں ایسی ہو کہ ان کو نظر انداز کرنا قرینِ عقل ہے؛ لیکن جب ایک عام حیثیت سے احساس ہمیشہ اس طرح پیش نظر ہو کہ اُس میں اعلیٰ اخلاقی قیمت ہے یا وہ اُس چیز کے ساتھ قریبی طور پر متلازم ہے جو قیمتی ہے تو ایک دانشمند انسان اس کو حقیر سمجھنے میں تامل کرے گا، گو اولیاتی حیثیت سے اُس کو شبہ ہو کہ اس کے لیے جو چیز قربان کی گئی ہے اُس سے آیا اس کی قیمت زیادہ ہے یا نہیں۔

(۲) باوجود اس کے کہ اعلیٰ زندگی کی قدر و قیمت اس کے امتداد پر منحصر نہیں ہے تاہم اعلیٰ اور ادنیٰ خیور کی تقابلی قیمت ایک قابلِ لحاظ حد تک اِس سوال کے جواب سے متاثر ہو سکتی ہے کہ اخلاقی اجتہاد کے نتائج کس مدت تک برقرار رہنے کی توقع ممکن ہے۔ متعدد مثالیں ایسی ہیں کہ اگر میں بھی اُن کی رو سے خلود کے اصولِ موضوعہ کو تسلیم کرنے سے انکار کر دوں تو انسدادِ خودکشی کو معقول قرار دینے سے قاصر رہ جاؤں گا۔ سخت ترین اذیت و مصیبت میں بھی ارادے کی نیکی ممکن ہے۔ لیکن بہبود کے لیے نیک ارادہ ہی سب کچھ نہیں ہے اور یہ فیصلہ کرنا ناممکن ہے کہ آیا اخلاقی تادیب کا

سلسلہ ایک ہستی کی درازیٔ عمر کے لائق ہے جس سے باقی وہ تمام چیزیں جو حیات کو قیمتی بناتی ہیں رخصت ہو چکی ہوں، لیکن یہ نہ دریافت کیا گیا ہو کہ اس اخلاقی تادیب کے ثمرات کیا ہوں گے۔ آیا ایک ایسی حالت کی توقع معقولیت پر مبنی ہو سکتی ہے جس میں اس انداز پر ڈھلی ہوئی سیرت کو اس امر کے مزید مواقع حاصل ہوں کہ خود کو اخلاقی فعلیت میں ظاہر کرے اور وہ مسرت پیدا کرے جس کے بغیر دیگر تمام خیور لازماً ناکمل رہتے ہیں۔ میں اس پر اور اتنا اضافہ کر سکتا ہوں کہ تقریباً یہی ایک مثال ایسی ہے (تاوقتیکہ ہم اس میں اطفال کشی کو شامل نہ کریں جو تقریباً اسی کے مشابہ ہے) جس میں اخلاقیات کے کسی تفصیلی سوال کا جواب عقلاً اُس جواب سے متاثر ہو سکتا ہے جو دینیاتی مسئلے میں پایا جائے۔ عام اخلاق کے متعلق ہمارے انداز یعنے ہماری اخلاقیاتی زندگی کے کامل طرز و طبیعت میں اساسی دینیاتی تصورات کے رد و قبول سے بہت کچھ ترمیم ممکن ہے لیکن میں مشکل ہی سے کا رستائیت کے کسی اور تفصیلی سوال کو جانتا ہوں (بجز اُن سوالات کے جو زیادہ محدود معنی میں مذہبی یا دینی فرائض سے متعلق ہیں) جس کے متعلق جو حل مسیحی یا موحد کے حق میں معقول ہو وہ اُس شخص کے لیے غیر عقلی قرار دیا جا سکے جو خلود کی توقع تک کو دل میں جگہ دینے کو نامناسب سمجھتا ہو۔

(۳) اس کے بعد ہمیں اُس اہمیت پر غور کرنا چاہیے جو دوسروں کے اُن اخلاقیاتی احکام کو دینا ہوگا جن کو مسلمہ قوانین و ادارات کی حیثیت حاصل ہو چکی ہے۔ خاص کر اُس اہمیت پر جو بہترین انسانوں کے اخلاقیاتی حکم کو حاصل ہے۔ یعنے مختصراً اخلاقیات میں سند کے مرتبے کو۔ یہ ٹھیک وہی مثال ہے جس میں ایک دانا انسان اس سند کی عظیم اہمیت کو یاد رکھنے پر مجبور ہے جس کو خود کشی کے خلاف ایک اطلاقی قانون اپنے ہوئے جہاں کہیں زندگی کے متعلق مسیحی نقطۂ نظر کو تصوراتِ تادیب و تعلیم

لہ یہ مسئلہ دینیاتی ہے جس حد تک کہ خلود کا سوال الٰہیت (Theism) پر منحصر ہے۔ لیکن خدا پر یقین لائے بغیر بھی خلود کو ماننا ممکن ہے۔

سلہ بے شبہ اس بات پر زور دیا جائے گا کہ دوسری زندگی میں اخلاقی تادیب کے اتنے ہی مواقع ممکن ہیں جتنے کہ اس زندگی میں، اور ہو سکتا ہے کہ ہم یہ چیچک کا ٹیکہ لینے سے اُس اخلاقی تربیت کی بنا پر چیچک سے رو رہا ہو

یا اخلاقی آزمائش اور ایک مقدس باپ کے آگے ذمہ دار ہونے کے احساس کے ساتھ تسلیم کیا جاتا ہے وہاں خودکشی کے خلاف ایک شدید احساس شعورِ اخلاق کے ایک آزادانہ فتوی پر مشتمل معلوم ہوتا ہے۔ جب ایک معاشرے میں، جس میں زندگی سے چھٹکارا پانے کا سب سے عام طریقہ خودکشی تھا، یہ اعتقاد قائم ہو گیا تو اس مسئلے میں عصری روایات قائم ہو گئیں۔ یہودی یا مسیحی صحائف میں اس احساس کی صاف طور پر ممانعت نہ آنے کی وجہ سے اس کی قوت اور بھی غیر معمولی ہو جاتی ہے۔ جس کسی کو زندگی کے اس عام زاویۂ نگاہ سے ہمدردی ہو وہ اس سند کے فراہم شدہ مجموعے کو مناسب وزن دے گا قبل اس کے کہ نظری یا عملی حیثیت سے اس قانون کی ایک مستثنیٰ شکل پیش کی جائے، حتیٰ کہ اُن انتہائی مثالوں میں جہاں خود اس کا یہ یا رحمدلی کا شعور ایسا کرنے پر مائل رہا ہو۔

میں ایک عام قانون کا ذکر کر رہا تھا۔ بے شبہ کچھ مستثنیٰ مثالیں ایسی بھی ہیں جن میں

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ۔ جائز انکار کر دیں، جس طرح کہ ایک مریض کو ارادی موت سے نجات دلائی جاتی ہے۔ (دیکھو ہیوم کی کتاب قتل عمد پر مضمون (Essays on Suicide)) میں عرض کروں گا کہ یہ دونوں مثالیں متوازی نہیں ہیں۔ ہم ایک حد تک یہ جانتے ہیں کہ مرض کا علاج کرنے اور اس سے انکار کرنے میں کیا فرق ہے۔ اور ہم یہ حکم لگاتے ہیں کہ اگرچہ الم پر ارادی صبر سے کسی قدر فائدہ ضرور پہنچتا ہے، تاہم اُس کے خلاف جد و جہد کرنے اور کام اور مسرت میں ایک شخص کی جان لڑا دینے سے بحیثیت مجموعی زیادہ فائدہ پہنچتا ہے۔ خودکشی کی مثال میں ہم ان دونوں متبادل کے نتائج کے متعلق کافی علم نہیں رکھتے تاکہ اخلاقی فوائد اور نقصانات کا تقابل کریں۔ ہم یہ نہیں جانتے کہ اگر اخلاقی تعلیم و تربیت اور ترقیٔ نفس کے مواقع یہاں ارادۃً برباد کر دئیے جائیں تو آیا دوسری زندگی میں ایسے مواقع پھر ہاتھ آئیں گے یا نہیں۔ لیکن میں اس کو آزادی کے ساتھ اعتراف کرتا ہوں کہ خودکشی کی مذمت کے لیے اس قسم کے سلبی اعتبارات کافی نہ ہوں گے بجز اُس زبردست اخلاقی جبلت کے جو اس کے خلاف ہے جس کے متعلق ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اخلاقی ترقی کی ایک خاص منزل پر اس کے ہمراہ ہوتی ہے لیکن جبلت اس قدر شدید ہوتی ہے کہ وہ (ان لوگوں کے حق میں جو اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ اُنکا ... اُسے ایک قصد کی طرف پھیرتی ہے) یہ فرد مشہور کرتی ہے کہ کفایت نکویں میں اس کا ایک قصہ ہے جب اعتراف کرتا ہوں کہ ... جہاں تیں لو معروف ہے جو اُن پر پہنچی ہیں ... انسان کو چاہیے ... کو مستقل کر کے ... پر نفس کو حاصل ...

خود کشی یا کوئی ایسی چیز جس کو خود کشی سے متمائز کرنا دشوار ہو، عام طور پر تسلیم کرلی جائے گی
جہاں اس کی بدولت ایک کافی مقصد حاصل ہوتا ہو وہاں اپنی مرضی سے موت کی
آرزو کرنا ایک اعلیٰ ترین بطالت کا کام ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ سچ مچ ہتیار سے
کام لینا یا اپنی مرضی سے زہر کھا لینا ہی خودکشی پر مشتمل ہے تو کسی قدر غور کرنے سے
ان مستثنیات کا پتہ چلے گا جن میں نہایت اہم اور بے لوث مقصد اس قسم کی خودکشی سے
حاصل ہو سکتا ہے۔ لیکن ان مثالوں کو دو چند کرنے یا دوسروں کو ان کے امکانات پر
غور کرنے کا عادی بنانے کے خلاف، جیسا کہ میں نے استدلال کیا ہے، شدید احساس
پیدا کرنا نہایت مفید ہے۔ میں صرف یہ شبہ ظاہر کرنے کی جرأت کرتا ہوں کہ آیا یہ تصور
بعض دفعہ مبالغے کی حد تک نہیں پہنچ جاتا کہ تمام حالات میں آخری ساعت تک
زندہ رہنا، جہاں تک کہ طبی حذاقت و احتیاط بقائے حیات کا باعث ہو سکتے ہیں،
ایک فرض مطلق ہے۔ یہ بھی ایک قابل غور حقیقت ہے کہ جب یہ خبر گشت لگانے لگی کہ
جو یورپی پیکن میں اسیر ہیں اُن تمام نے آخری چارۂ کار کی حیثیت سے یہ طے کرلیا ہے
کہ اپنی بیویوں کو گولی کا نشانہ بنا کر خود بھی ہلاک ہو جائیں، اور اس طرح اُن وحشیوں کے
ہاتھوں اہل مصیبت و اذیت اور بے عزتی کا موقع نہ آنے دیں تو اس فیصلے کے خلاف
کسی کی زبان پر ایک حرف شکایت تک نہ آیا۔ جب ہمارے سامنے انسانی وسائل سے نہیں بلکہ
ایک مرض کے ذریعے کم یا زیادہ تکلیف دہ موت کو ایک متبادل کی صورت میں پیش کیا جاتا ہے تو
کیا ہم مجبور ہیں کہ زیادہ تکلیف دہ صورت کو ترجیح دیں؟ کیا کم سے کم اتنا نہیں کہا جا سکتا کہ
جب مرض ایک خاص نقطے پر پہنچ جائے تو طبیب کو صاف دلی کے ساتھ اعتراف کرنا چاہیئے کہ
اس کا ادنیٰ مقصد یہ ہے کہ مریض کو تکلیف سے نجات دلائے خواہ اس سے اُس کی مدت حیات گھٹ ہی
کیوں نہ جائے؟ اور شاید یہ عمل حالیہ زمانے میں طبی پیشے کے حقیقی عمل درآمد سے بالکل بعید نہیں ہے۔
میں یہ محسوس کرنے پر مجبور ہوں کہ اس مسئلے میں میری بحث سے بعض کو یہ خیال
ہوگا کہ جن چیزوں کو عام طور پر وجدانات کہا جاتا ہے ان کو صاف طور پر قبول کرنے یا
ان سے یکقلم انکار کرنے میں مجھے تامل ہے۔ لیکن میرا عقیدہ ہے کہ اس کے اسباب کو
ماہیت اشیاء میں تلاش کرنا چاہیئے اور اس حقیقی دشواری میں جو محض ان احساسات
یا نفرت و کراہیت کے امتیاز میں پیدا ہوتی ہے، جو محض ورثہ یا ماحول یا حقیقی

سے پیدا ہونے والے تعصبات سے رونما ہوتی ہے۔[1]

احکامِ قیمت کے تعصب کی وجہ سے پیدا ہونے والے تعصبات سے رونما ہوتی ہے۔ باوجود اس کے میری بات صاف ہے کہ ان دونوں میں امتیاز قائم کرنا چاہیے۔ زنا نہ صرف اس وجہ سے ناجائز ہے کہ اس خیال سے مجھے شدید صدمہ ہوتا ہے، بلکہ اس لیے کہ میرا فتویٰ بھی یہی ہے کہ جو احساس زنا سے نفرت پیدا کرے وہ قابلِ احترام ہے۔ چوہوں کا گوشت کھانے کا خیال میرے حق میں نہایت ہولناک ہے لیکن میں اچھی طرح جانتا ہوں کہ بعض مواقع پر اس کا استعمال فرض میں داخل ہو جائے گا بعض مثالوں میں کسی مرض کی وجہ سے پیدا شدہ نفرت یا اخلاقی مذمت میں فرق کرنا اتنا آسان نہیں ہوتا۔ جس معیار کو میں پیش کر سکتا ہوں اس تک ہماری رسائی، جس کی بدولت اس قسم کا امتیاز قائم ہو سکتا ہے، اس سوال سے ہو سکتی ہے کیا خود رَو نفرت یا ظاہری وجدان خود اُس عمل اور تمام حالات و نتائج پر کامل غور و تأمل کرنے سے غائب ہو جاتا ہے؟ اگر کوئی وجدان، یعنے وہ نفرت جس کی توجیہ بظاہر ایک خاص قسم کے کردار سے

---

[1] چونکہ علم تجربے کی تحریکات سے نامعلوم طور پر حاصل ہوتا ہے، اس لیے وہ بہت سے میلانات اور نتائج پیدا کرتا ہے، جن میں سے بعض صحیح اور بعض غلط ہوتے ہیں۔ بالکل اسی طرح ذہن کی طبیعت اصلی اور حالات و واقعات کے خاص خاص اثر و عمل سے بہت سے میلانات و نتائج پیدا ہوتے ہیں، جو اس بات سے متعلق ہوتے ہیں کہ ہمیں کیا کرنا چاہیے۔ لیکن ان میں سے بعض صحیح ہوتے ہیں اور بعض غلط۔ اگر ہم غور کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ ابتداءً میں عام فرض اور لازمی قوانینِ عمل کا عقیدہ سب سے واضح اور بدیہی ہوتا ہے۔ لیکن یہ قوانین کیا ہیں، اور ہم ان کو خالص صورت میں کس حد تک سمجھ سکتے ہیں، جزواً زندگی کے خارجی حالات و شرائط پر منحصر ہے، جو ہمارے بدتمیز ہیجانات میں اعتدال یا اشتعال پیدا کرتے ہیں، اور جزاً اُس صحت پر جس سے ہم تأمل میں ضمیر کی عام ہدایات کو انفرادی اشکال سے الگ کر لیتے ہیں جن میں وہ بحیثیت اس کے کہ وہ ہماری اپنی زندگی کے حالات پر منطبق ہو سکتے ہیں، ہم پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ (لوٹزے، عالمِ صغیر (Microcosmus) انگریزی ترجمہ جلد اول، صہ۱-۱۰۰)، میں نے بعد کے ایک باب (کتاب تیسری، باب۴) میں اس بات پر غور کیا ہے کہ ہمارے اخلاقی وجدانات یا جبلات کے نفسیاتی یا ارتقائی مبداء کا مطالعہ مستقل طور پر صحیح اخلاقی احکام اور توریثی تعصبات یا سابقہ اخلاق کے بقایا ہے انسب میں فرق و امتیاز کرنے میں کس حد تک مدد دے سکتا ہے۔

نہیں ہو سکتی، اُن تمام عواقب پر جو اُس کا موجب ہوئے تھے کمال غور و فکر کے بعد بھی
بدستور قائم رہے تو غالباً اس کی نسبت یہ سمجھا جائے گا کہ وہ نہ صرف ایک احساس کو
ظاہر کرتا ہے بلکہ ایک ایسے احساس کو جس کو عقل اخلاقی ذاتی قدر و قیمت سے منسوب
کرتی ہے۔ اگر یہ احساس غائب ہو جائے تو اس کو ایک ایسے مرض کا نتیجہ سمجھ کر نظر انداز
کر دیا جائے گا جو محض تعلیم یا ماحول کی وجہ سے پیدا ہوا تھا، اور جس کو نظر انداز کر دینا
دانشمندی ہے۔ ظلم و تشدد سے اس وقت بھی بدستور نفرت باقی رہتی ہے جب ہمیں
اطمینان ہو جائے کہ گھوڑدوڑ سے بعض انگریزوں کو لذت کی ایک خاص مقدار حاصل
ہوتی ہے اور سانڈوں کی لڑائی سے تقریباً تمام اسپینیوں کو، اور یہ اس اذیت کے مقابلے
میں بہت زیادہ ہے جو خرگوشوں، بیلوں اور گھوڑوں کو پہنچائی جاتی ہے۔ اس کے
برخلاف ایک یہودی یا ایک حبشی نصرانی پر غالباً خون کا پڈنگ کھانے کا اور
اسکاٹلینڈ کے باضابطہ تعلیم یافتہ شخص پر اتوار کے دن موسیقی کا خیال ایک ہولناک
اثر پیدا کر دیتا ہے۔ لیکن ان مثالوں میں جب ایک شخص یوم السبت کی رسوم اور
خون کے کھانے کے متعلق تاریخی روایات کا مطالعہ کرتا ہے تو وہ اس وسواس کی اخلاقی
قیمت یا سند کو ماننے سے انکار کر دیتا ہے اگرچہ ممکن ہے کہ محض موضوعی احساسات
کچھ عرصے تک اپنی قدیم شدت باقی رکھیں۔

اس طرح اکثر مثالوں میں اس امر کا امکان ہے کہ اخلاق کے ایک وجدانی
احساس کو تاثر اور اس حکم میں منقسم کر دیا جائے جو اس تاثر کے ہمراہ ہوتا ہے لیکن دوسری
صورتوں میں یہ تحلیل کسی طرح آسان نہیں۔ میں اس بات کو ماننے کے لیے تیار نہیں ہوں
کہ حقیقی احکام قیمت اور خالص تعصبات یا بے قیمت جبلات میں فرق کرنے کا کوئی
بے خطا منطقی اور نفسیاتی طریقہ موجود ہے، جس طرح کہ صحیح استدلال کی کوئی بے خطا
سند نہیں ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو اخلاقیاتی افکار اور حیات عملی دونوں کی دشواریاں ایک
بڑی حد تک غائب ہو جاتیں لیکن اس عمل کی دشواری، جس کی انتہائی مثال خود کشی
قرار دی جا سکتی ہے، ہم کو اس چیز کے متعلق شک میں ڈالنے کے قابل ایسی کوئی چیز
اپنے اندر نہیں رکھتی کہ (۱) اخلاق آخر کار راست احکام قیمت پر منحصر ہے؛ (۲) احساس،
خواہ یہ اس فعل پر غور و تامل کرنے کا نتیجہ ہو یا خود اس فعل کا، جائز طور پر اسی وقت ایک

بنیادِ عمل قرار دیا جاسکتا ہے جب کہ ایک حکم قیمت اس کو پسند کرے۔ (۳) کوئی حکم قیمت قطعی اور آخری نہیں سمجھا جاسکتا جب تک کہ عقل اخلاقی نے اخلاقی حکم لگانے سے پہلے ان تمام عواقب و نتائج پر حتی الامکان پیش از پیش غور نہ کر لیا ہو۔

اس حد تک یہ مفروض رہا ہے کہ معیارِ اخلاق فعل کے اس اثر سے قائم ہوتا ہے جو نوعِ انسان کے مفاد پر مترتب ہوتا ہے۔ ہر نوبت پر یہ کہنا غیر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ یہ اثر حیوانات کے مفاد پر بھی مترتب ہوتا ہے جس حد تک کہ انسان کے اعمال سے اس کو تقویت پہنچ سکے۔ لیکن میرے عقیدے کی رو سے صحت اسی میں ہے (جیسا کہ جان اسٹوارٹ مل نے استدلال کیا ہے) کہ اس آخری خیال کو بھی ہمیشہ شامل کر لیا جائے۔ حیوانات کا مفاد پیش نظر رکھنے کا خیال بے شک ایک ایسی چیز ہے جو اکثر افراد کو حد سے متجاوز معلوم ہوگی۔ مابعد الطبیعیاتی ذہنیت کا روایاتی میلان یہ ہے کہ حیوانات میں نہایت ادنیٰ درجے کی عقل تسلیم کی جائے اور ان کی تکالیف کی اہمیت کو اقل درجے تک گھٹا دیا جائے۔ بے شبہ یہ میلان دینیات سے ورثے میں ملا ہے۔ لیکن جن میلانات کی ابتدا دینیات سے ہوئی ہے وہ دینیات سے، جس کو عام وجدان کے تغیرات سے زیادہ تعلق ہے، بے نیاز ہونے کے بعد بھی اکثر فلسفے کی زمین میں زور پکڑتے جاتے ہیں۔ لیکن فلاسفہ، اب ایک کارٹیزی (cartesian) کی طرح جس نے حیوانات میں احساس (feelings) کے وجود سے انکار کیا تھا یا اسپنوزا کی طرح جس نے اس خیال کو تسلیم کر لیا تھا[1] یہ کہنے کی جرأت نہ کریں گے کہ ہم حیوانات کے ساتھ جس طرح چاہیں سلوک

---

[1] مجھے اس بات سے انکار نہیں ہے کہ حیوانات میں احساسات ہوتے ہیں لیکن مجھے اس سے انکار ہے کہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ہم کو کیوں اپنے مفاد اور دلچسپی کی چیزوں کا لحاظ کرنے کی اجازت نہیں دی جاتی اور نہ کیا اس بات کا موقع دیا جاتا ہے کہ ان کو اپنی مرضی کے تابع رکھیں اور اپنی سہولت کے مطابق ان سے کام لیں، کیونکہ ان کی فطرت ہماری فطرت سے مختلف ہے اور ان کے احساسات اصلاً ہمارے احساسات سے مختلف ہیں یہ ہے صحیح منطقی نتیجہ جو اسپنوزا نے اس نظریے سے اخذ کیا ہے جس کو میرے بڑھتی کے مطالبات نے محض اس واقعے پر قائم کیا ہے کہ میرا اپنا خیر اور اس کا خیر ایک خیر مشترک ہے۔ نہ کہ اس پر کہ ہر چیز میں قیمت ہے۔ شاید سب سے پہلا فلسفی جس نے حیوانات کے ساتھ رحم دلی کے فرض پر بہت زور دیا ہے۔

کر سکتے ہیں۔ لیکن اب تک اس بات کو خوشی سے تسلیم نہیں کیا گیا ہے کہ حیوانات کی تکالیف بھی کوئی اہمیت رکھتی ہیں۔ جو مصنفین گرین کے مذہب پر قائم ہیں وہ کہتے ہیں کہ حیوانات کو غیر ضروری تکلیف پہنچانے سے محض ان کے ذاتی بہبود کے پیش نظر احتراز کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس میں خود نوعِ انسان کے بہبود کو پیش نظر رکھنا چاہیے۔ میں اس سوال پر بحث کرتے ہوئے کہ آیا لذت نوعِ انسان کی غایت کا ایک جزو ہے اس دعوے کی غیر منطقیت کو ظاہر کر چکا ہوں۔ جو خیالات انسانی لذت پر صادق آتے ہیں وہی حیوانات کی لذت پر بھی صادق آتے ہیں۔ اگر حیوانات کی اذیت شر نہیں ہے تو ایذا رسانی میرے حق میں خلافِ انسانیت نہیں ہو سکتی۔ اور اگر شر ہے تو میرا فرض ہوگا کہ اس سے باز رہوں۔ لہٰذا حیوانات کا بہبود، خواہ وہ کسی قسم کے بہبود کے قابل ہوں، مجھے صاف طور پر حاملِ قیمت نظر آتا ہے، اور اس لیے اس خیر کا ایک جزو ہے جو اخلاقیاتی غایت کو معین کرتا ہے۔ عملی نقطۂ نظر سے، بے شبہ یہ فرض ایجابی سے کہیں زیادہ سلبی ہے۔ کیونکہ ہم عملاً شاذ و نادر ہی حیوانات کے ایجابی بہبود کا باعث ہو سکتے ہیں، کم سے کم ان حیوانات کا جو اسیری کی حالت میں نہ ہوں۔ اور اگرچہ ہم پالتو جانوروں کے بہبود کو ایک حد تک قدر و قیمت سے منسوب کرتے ہیں، لیکن ہم جانتے ہیں کہ ان کی قیمت انسانی بہبود کی قیمت کے مقابلے میں بہت کم ہے۔ بنا بریں جہاں یہ ضروری ہے کہ حیوانات کی غیر ضروری ایذا رسانی کی مذمت کی جائے وہاں ان کے راحت و آرام کی کوشش میں انسانی توانائی کے اسراف کو بھی ناپسند کرنا چاہیے۔ انسانی لذت و الم یا انسان کے خیر برتر کے مقابلے میں حیوانی لذت یا حیوانات کی تکالیف سے احتراز کرنے کی تقابلی قیمت کیا ہے، ایک ایسا سوال ہے

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ۔ وہ شوپنہاؤر ہے، جو کانٹ کی مذمت اس لیے کرتا ہے کہ اُس نے اس فرض کو سلسلۂ ظلم و تشدد پر قایم کیا ہے جو حیوان سے شروع ہو کر انسان تک وسیع ہوتا ہے، بجائے اس کے کہ وہ حیوانات کو (ان کی اپنی حد تک) غایت بالذات قرار دیتا۔ Die Grundlegung d. Moral (انگریزی ترجمہ صد ۹۴)۔ ہائفڈنگ نے حیوانات کے مطالبات کو پورے طور پر تسلیم کیا ہے (اخلاقیات Ethik، صد ۱۷۲ تا صد ۱۷۳) حیوان کی استعداد الم سے فوراً یہ لازم آتا ہے کہ اس کو محض ایک ذریعہ قرار نہ دینا چاہیے۔

جس پر وسیع اختلاف رائے پایا جاتا ہے اور یہ اس بحث سے واضح ہوگا جو زندہ تشریح (Vivisection) کے موضوع بحث پر جاری ہے۔ میں یہاں اس موضوع پر تفصیلی بحث کرنا نہیں چاہتا لیکن صرف اتنا کہوں گا کہ جو زاویۂ نظر میں نے اختیار کیا ہے اس کی رو سے نہ اس امر کا انکار ممکن ہے کہ بعض دفعہ حیوانات کو نامناسب اذیت پہنچانا جائز ہے اور نہ اس کا اعتراف کہ انسان کی راحت کی قلیل ترین مقدار یا علم انسانی کی ادنیٰ ترین ترقی کے مقابلے میں حیوانات کی تکلیف کی بڑی سے بڑی مقدار بھی کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ یہ سارا مسئلہ تقابلی قیمت کا ہے اور کوئی ضابطہ اس کا فیصلہ نہیں کر سکتا[1]

واضح ہو کہ میرا مفروضہ یہ ہے کہ صرف لذت ہی ایک ایسا خیر ہے جس کی قابلیت حیوانات میں موجود ہے اور ان کے حق میں بجز الم کے کوئی شر موجود نہیں۔ صرف یہی ایک مفروضہ ایسا ہے جو معقول نظر آتا ہے، کیونکہ ہم حیوانات کے اذہان سے قطعاً لاعلم ہیں۔ بے شبہ اس بات سے انکار کرنا دشوار ہے کہ جانوروں کو پالنا یا ان کی تربیت کرنا، جو بعض مثالوں میں انسانوں سے ان کی دوستی کی حد تک پہنچ جاتی ہے، ایک نوعیت کا خیر برتر ہو سکتا ہے۔ اور اس کو اس حیثیت سے دیکھا جا سکتا ہے کہ اس میں کوئی خیر خالص لذتی قیمت سے بھی اعلیٰ تر ہے، لیکن میں اس پرجوش مضمون نگار کے مدعا کو نہیں سمجھ سکا جس نے **اخلاقیات کے بین الاقوامی رسالے** میں حال ہی میں یہ استدلال کیا ہے کہ حیوانات کو نہ صرف لذت کا استحقاق حاصل ہے بلکہ تحقق ذات کا بھی ہے[2]

۸

اخلاقیات کے جس خیال کا یہاں خاکہ کھینچا گیا ہے وہ ایک مسلمہ نام سے محروم ہے۔

[1] میں نے اس موضوع پر صرف ایک تشفی بخش اور فلسفیانہ بحث اڈمنڈ گرنی (Edmund Gurney) کے مضمون " (Tertium Quid) " میں دیکھی ہے۔ وہ زندہ تشریح کی ایک معتدل اور نہایت باضابطہ اجازت کے حق میں فیصلہ کرتا ہے۔

[2] حقوقِ حیوانات (The Rights of Animals)، مصنفہ ہنری ایس سالٹ (Henry S. Salt) (جنوری سنہ ۱۹۰۰)

اور یہ بدقسمتی کی بات ہے۔ کیونکہ جن اسالیب فکر کا نام نہیں ہے وہ اکثر ان اسالیب کی طرح رواج نہیں پا سکتے جن کا نام مقرر ہو چکا ہے۔ لفظ افادیت لاعلاج طور پر لذتیت کے ساتھ متلازم ہے۔ اور لفظ وجدانیت جو عموماً افادیت کی ضد سمجھی جاتی ہے ناگزیر طور پر اس خام اور مہمل نظریے کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ ایک فعل کی اخلاقیت پر اس کے نتائج کے قطع نظر بھی غور کرنا ممکن ہے۔ اور اس کے باوجود اس باب میں جو خیال پیش کیا گیا ہے اس سے عام طور پر اتفاق کیا جاتا ہے۔ یہ خیال افلاطون اور ارسطو کا ہے، اگرچہ ان میں ہمیشہ یہ رجحان پایا جاتا ہے کہ اخلاق کو ایک فرد کے ذاتی بہبود کی، اس کے غیر لذتی مفہوم میں، تلاش و سعی پر موقوف سمجھا جائے۔ کیونکہ خاصکر افلاطون اس خیال پر بہت زور دیتا تھا کہ ایک فرد کا ذاتی مفاد لازمی طور پر اس کے معاشرے سے وابستہ ہے۔ یہی خیال انگلستان کے تمام قدیم تر معلمین اخلاق کا تھا جن کا میں عیسائیت کی بدولت افلاطونی اور ارسطاطالیسی روایات عام طور پر داخل ہو گئی تھیں مثلاً کمبرلینڈ کیمبرج کے نو افلاطونی، اور خاص کر کلارک کے خیالات۔ علاوہ اس کے حاسۂ اخلاق کے مسلک کا بھی یہی خیال رہا ہے جس کا ظہور اس وقت ہوا جب کہ لاک کا عقلیتی میلان نیم یا لذتیت کے سمندر میں غرق ہو چکا تھا۔ کیونکہ ہچیسن (Hutcheson) نے، جو بڑی سے بڑی تعداد کی کثیر سے کثیر مسرت[1]، کے ضابطے کا واضع ہے، بعض لذات و اشخاص کے مقابلے میں بعض کے اعلیٰ مرتبے، کو تسلیم کیا تھا۔ انگلستان میں بٹلر[2] اور جرمنی میں کانٹ[3] سے پہلے شاید ہی کبھی اس مسئلے سے باضابطہ طور پر انکار کیا گیا ہو کہ اخلاق انسانی معاشرے کے

---

[1] ہچیسن نے اصل میں بڑے سے بڑے اعداد، کا لفظ استعمال کیا ہے۔

[2] اور اس نے پھر صاف طور پر (Dissertation) میں۔ (Sermons) میں وہ ادر بھی کثرت سے افادی آزمائش کو اختیار کرتا ہے، اگرچہ وہ ضمیر کو افادے کی ایک طلسمی کنجی قرار دیتا ہے۔

[3] میں یہ نہیں کہتا کہ اس مسئلے کا ہمیشہ ایجابی دعویٰ کیا جاتا تھا۔ اس میں کچھ تو فطری حقوق کے تصورات کے اثر سے مزاحمت ہوتی تھی جو فطری قانون کے تصور سے ماخوذ تھے، اور کچھ خاص خاص نصایح کے تصور سے جن کو عقل دریافت نہیں کر سکتی لیکن ان کا حکم صاف طور پر مقدس وحی میں آیا ہے۔

حقیقی بہبود پر مشتمل ہے۔ کانٹ کے اخلاقیاتی نظام نے (انگلستان میں بٹلر اور اس کے تبعین کے اثر کی مدد سے) ان مسائل میں کہ آیا اخلاق ایک غایت کے حصول پر مشتمل ہے، اور یہ کہ وہ غایت کیا ہے لاعلاج ابتری پیدا کر دی ہے، جو اب تک فلسفۂ اخلاق سے دور نہیں ہو سکی۔ اور اب تک بھی بعض دفعہ سر برآوردہ مصنفین میں یہ بحث ہوتی ہے کہ اخلاق چند ایسے افعال پر مشتمل ہے جن کی پر اسرار تحریک انسان کے دل میں محسوس ہوتی ہے تو لیکن وہ خود نہیں جانتا کہ ان تحریکات کا فاعل کیوں ہو رہا ہے، اور نہ یہ کوشش کرتا ہے کہ انفرادی شعور اخلاق کی تنہا جبلی، اور غیر تحلیل یافتہ ہدایات میں توافق و یکسانی پیدا کی جائے لیکن اب یہ میلان عام ہوتا جا رہا ہے کہ بہبودِ عملی کی کے قدیم مصنفین کا خیال برقرار رکھا جائے اور یہ دعویٰ کیا جائے کہ اخلاق حقیقی انسانی خیر کی ترقی پر مشتمل ہے اور لذت اس خیر کا محض ایک جزو ہے۔ فرانس میں ژانے (Janet) جرمنی میں لوٹزے (اگرچہ اس نے مشکل ہی سے فلسفۂ اخلاق کو آگے بڑھایا ہے) اور زیادہ حالیہ زمانے میں پاولسن (Paulson) کا نام ان مصنفین میں لیا جاتا ہے جنھوں نے اس میلان کو تقویت پہنچائی ہے[۱]۔ اگر ہیگل کا خیال یہ نہیں ہے، جس کا فلسفۂ اخلاق عملاً فلسفۂ سیاسیات میں ڈوبا ہوا ہے تو یہ خیال کم سے کم ان افراد میں زیادہ تر پایا جاتا ہے جو خود کو اس کا شاگرد بتاتے ہیں[۲]۔ بایں ہمہ اس نظام کا کوئی نام اب تک مقرر نہیں ہوا ہے۔ غیر لذتی افادیت کا لفظ بجا طور پر اس مقصد کو پورا کرتا ہے اگرچہ ایک سلبی تعریف اطمینان بخش نہیں ہوتی۔ تصوری افادیت کی اصطلاح اس سے بہتر ہے، لیکن ممکن ہے کہ اس اصطلاح سے ذہن بجائے ایک خالص اخلاقیاتی موضوع کی طرف منتقل ہونے کے مابعد الطبیعیاتی مسئلے کی طرف منتقل ہو۔

---

[۱] لوٹزے اکثر خالص لذتیت کی سرحد تک پہنچ جاتا ہے لیکن وہ اس اعتراف کی بدولت اس سے بچ جاتا ہے کہ لذت میں کمی اختلاف ہے۔

[۲] خاص کر ڈاکٹر میک ٹیگرٹ (Dr. Mc. Taggart) اگر ہم کو "ہیگلیین" میں اس اصلی مفکر کو بھی شامل کرنا پڑے۔ اخلاقیات کے اسی خیال کے ایک اعلیٰ ترجمان کی حیثیت سے مسٹر مور کی اصول اخلاقیات (Principia Ethica) کا بھی ذکر کیا جا سکتا ہے۔

پروفیسر پاؤلسن نے مشورہ دیا ہے کہ مقصدی، یا صوری، (Formalistic) اخلاقیات میں فرق کرنا چاہیے[۱]۔ یہ ایک نہایت عمدہ تقسیم ہے لیکن ہم بدقسمتی سے ایک ایسی پاکیزہ اور مسلمہ اصطلاح دریافت کرنے سے اب تک قاصر رہے ہیں جو اخلاقیات کے اس خیال کو ظاہر کرے جو بیک وقت مقصدی بھی ہو اور غیر لذتی بھی[۲]۔ بہرحال ان تمام اصطلاحات میں جو ہم معلوم کر سکے ہیں شاید نصب العینی افادیت، سب سے بہتر ہے۔ سعادتی افادیت (Eudæmonistic) اس خیال کو زاہدی (ascetic) یا غلوی (Rigorist) نظریے سے، جس کو غایت کے تخیل میں لذتیت تک کو شامل کرنے سے انکار ہے، متمائز کرنے کے لیے بہت اچھی اصطلاح تھی لیکن (بعض مصنفین کی متواتر غلط ترجمانی کی وجہ سے) سعادت کیشی (Eudæmonism) کی اصطلاح لذتیت کے ساتھ اس طرح مخلوط ہو گئی ہے کہ اب اس کے

۱؎ ایک نظام اخلاقیات (A System of Ethics)۔ انگریزی ترجمہ از پروفیسر ایف ٹیلی (Prof. F. Tilly) سنہ ۱۸۹۹

۲؎ جہاں تک کہ جرمنی کا مشہور مفکر اڈورڈ فان ہارٹمن (Edward von Hartmann) مقصدی ہے نہ کہ لذتی وہاں تک میں اس کو نصب العینی افادیت، کے حامیوں میں شامل کر سکتا ہوں۔ اور میرا خیال ہے کہ اس کی تصانیف اس موضوع پر حالیہ زمانے میں سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہیں لیکن فان ہارٹمن اس بات پر زور دیتا ہے کہ حقیقی غایت، اور اس وجہ سے حقیقی اخلاقیات ایجابی حیثیت سے نہیں بلکہ سلبی حیثیت سے سعادتی (Eudæmonistic) (privativ-eudamonististische)، ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ معمولی لذتیت سے تین حیثیتوں سے مختلف ہے: (۱) جہاں تک کہ کسی قسم کی ایجابی مسرت یا خیر ناقابل حصول ہے وہاں تک ہر صاحب اخلاق انسان کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ کائنات کے شر میں تقلیل ہو۔ کچھ تو ان اشخاص کے لحاظ سے جو براہ راست متاثر ہوتے ہیں اور کچھ ذات مطلقہ کی اس کوشش میں مدد کرنے کی غرض سے کہ آخر کار ایک واحد معقول اور احسن خیر تک رسائی ہو (تمام شعور کا لازمی طور پر لذت کے مقابلے میں الم سے وابستہ ہوتے ہوئے)، جو عدم شعور کی اصلی حالت میں عود کر آنے کے برابر ہے۔ (۲) صحیح اخلاقیاتی غایت میں لذت کے علاوہ قیمت کے دوسرے عناصر کو بھی شامل ہونا چاہیے۔

ابہام سے بچنے کی پوری توقع نہیں رہی۔ افادیت کی اصطلاح شاید کافی طور پر یہ خیال پیدا کردے کہ ہم افعال کا اندازہ اس طرح کرتے ہیں کہ ان میں کس حد تک انسان کے بہبود کا میلان ہے۔ اور افادہ ہمیشہ کسی قدر لذت کے خیال کا حامل رہے گا۔ لیکن نصب العین کی توصیف سے یہ بات ذہن نشین ہوگی کہ ہم جس خیر کے جویا ہیں وہ کوئی ایسا تصور نہیں ہے جو لذت یا الم کے متعدد اختیاری تجربات کی تجرید سے حاصل ہوا ہو بلکہ وہ ایک ایسا نصب العین ہے جس کو قیمت کے عقلی احکام نے، جو ہمارے حقیقی تجربات کے تمام عناصر پر لگائے جاتے ہیں، مقرر کیا ہے۔

۹

اخلاقیات کے اس خیال کے خلاف بار بار جو اعتراضات پیدا کیے جاتے ہیں

بقیۂ حاشیۂ صفحۂ گزشتہ۔ اخلاقیاتی ضرورت کے نقطۂ نظر کی رو سے دوسری تمام چیزوں اور روحانی نظائر کی تقدیر بھی ہوتی ہے جس طرح کہ جمالیات، مذہب، سعادت کیشی اور ذہنی ضرورت کے نقطۂ نظر سے بھی تقدیر کی جاتی ہے۔

(Studies in Ethics) ص ۱۲۸

(۳) اخلاق، اگرچہ وہ ہمارے حق میں ایک غایت بالذات ہے لیکن کائنات کے نقطۂ نظر سے وہ مزید غایت کا محض ایک ذریعہ ہے (اس کے متعلق دیکھو کتاب تیسری باب ۲)۔ یہ واضح ہے کہ پہلی اور تیسری اصلاحات مابعد الطبیعیات کے فوطی نظام کی طرف سے تجویز ہوتے ہیں، جس میں میرا کوئی حصہ نہیں ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کو دوسری اصلاح سے کوئی لازمی ربط نہیں ہے۔ اور یہ سلبی سعادت کیشی سے خیال میں آہی نہیں سکتی۔ اس تحفظ کے ساتھ اس غایت میں مختلف عناصر (لذتی، عقلی اور اخلاقی) کے آپس میں ربط کے متعلق اس کا خیال عجیب طرح سے متوازن ہے۔ بجز اس کے کہ اس کی یہ خواہش کہ ایجابی بہبود کے حصول کی عدم قابلیت کو ثابت کیا جائے اس کو لذتی احصاء کی دشواریوں میں مبالغے سے کام لینے اور افادے کی وقعت گھٹانے پر مجبور کرتی ہے (اگرچہ عقیدہ بھی یہی ہے کہ افادہ محدود ہے)۔ اس بات پر غور کرتے ہوئے کہ الم میں ممکنہ تقلیل کس طرح کی جائے ان تمام دشواریوں پر اسی طرح غور کرنا پڑے گا۔

ان میں سے بعض پر ہم اپنی آیندہ کتابوں میں غور کریں گے۔ لیکن میں ایک سوال کا جواب فوراً ادا کرنے پر مجبور ہوں۔ ہم جس رائے پر پہنچے ہیں وہ یہ ہے کہ ہمارے افعال کی اخلاقیت کا تعین بالآخر عالم گیر غایت کی ترقی کے میلان سے کیا جائے گا۔ اور یہ غایت خود بھی کوئی ایک غایات، اور خاص کر دو غایتوں، یعنی اخلاق اور لذت پر مشتمل ہے۔ اس صورت کے خلاف یہ اعتراض پیدا ہو سکتا ہے کہ اگر دو (یا زیادہ) خیور کو یکجا کر دیا جائے تو ان میں سے کوئی بھی غیر متبدل نہ رہ سکے گا مختلف غایات پہلو بہ پہلو نہیں رہ سکتیں بلکہ ان کے فرق کو "غالب" آ جانا چاہیے۔ دو عناصر کا لازمی طور پر یکجا ہونا، اور ساتھ ہی اس ربط سے کسی میں تغیر نہ ہونا، یا ایک ربط کا آخر کار ایک ایسے کل پر دلالت نہ کرنا جو ان دونوں کو اپنے تابع رکھتا اور اُن کی تحدید کرتا ہے انجام کار ناقابلِ فہم معلوم ہوتا ہے؛[1] میں نے یہاں اس اعتراض کی طرف اس لیے اشارہ کیا ہے کہ میرے خیال میں یہ جس دعوے کے خلاف پیدا ہوا ہے وہ کم و بیش میرے دعوے سے مشابہ ہے۔ کسی نظام کا مضحکہ اُڑانا اس صورت میں نہایت آسان ہو جاتا ہے جب کہ ایک ناقد اپنے بیان میں قصداً اُن خط و خال کو داخل کر دے جن کا وہم و گمان تک اُن مصنفین کے اذہان یا تصانیف میں نہ ہو جو زیرِ تنقید ہیں، اور پھر ان چیزوں سے تجاہل کرے جن پر وہ غور و فکر کرتا اور ان کو بیان کرتا ہے۔ میں کسی ایسے مصنف کو نہیں جانتا جس کا دعویٰ یہ ہو کہ خیر دو عناصر یعنے سعادت اور فضیلت پر مشتمل ہے، جو باہمی ربط کے باوجود غیر متغیر ہی رہتے ہیں۔ بہرکیف ان صفحات میں غایت کے ان مختلف عناصر کے متعلق جو باہمی ربط کے باوجود غیر متغیر رہتے ہیں، نہ تو کوئی بات کہی گئی ہے اور نہ مضمر رکھی گئی ہے۔ بلکہ براہِ راست اس کے مخالف میلان کے متعلق بہت کچھ کہا گیا ہے۔ میں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ لذات میں اختلافات کو تسلیم کرنے کا مدعا یہ ہے کہ شعور کے دوسرے اجزا،

---

[1] براڈلے، (Appearance & Reality) طبع ثانی صفحہ ۴۲۶۔ تنقید کا رخ اصل میں خیر کے اس تصور کی طرف پھیر دیا گیا ہے جو صرف دو غایت یعنے سعادت اور خیریت پر مشتمل ہے جس سے مصنف کو کوئی بحث نہیں ہے۔ لیکن اصولاً یہ اعتراض ہر اس خیال کے خلاف بھی پیدا کیا جا سکتا ہے جس کے مطابق خیر متعدد خیور پر مشتمل ہے۔

یعنی علم، فضیلت یا کسی اور کی وجہ سے لذت میں ترمیم ہو جاتی ہے۔ اور یہ کہ اس کے برعکس تصورِ لذت اُن تمام چیزوں سے جن کو ہم خیر کہتے ہیں اس طرح قریبی طور پر مربوط ہے کہ کسی ایسی نصب العینی فضیلت کا تخیل یا حُسن کا تفکر، جس میں کسی نہ کسی قسم یا درجے کی لذت شامل نہ ہو ناممکن ہے۔ ہم "خیرِ مطلق" (the good) کی توضیح نہیں کر سکتے جب تک کہ اُس کو متنوع "خیور" میں منقسم نہ کیا جائے۔ اور اس کے باوجود خیر کا کوئی جز اس ربط سے غیر متاثر نہیں رہ سکتا جو اس سے متمتع ہونے والے شخص کے شعور میں دوسرے اجزا کے ساتھ قائم ہو۔ نیک ارادے کو خاص طور پر جو قیمت دی جاتی ہے وہ اس لذت کی نوعیت کو معین کرتی ہے جس کو ایک نیک انسان خیر سمجھ سکتا ہے۔ ایک خیر طلب انسان جس چیز کو اپنی ذات کے لیے خیر سمجھے وہ اس خیر سے بالکل مختلف ہوتا ہے جس کو ایک خود غرض انسان اپنے لیے خیر سمجھے۔ تہذیب و شائستگی سے جو لذت حاصل ہوتی ہے وہ اس لذت سے مختلف ہے جو دوسرے ذرایع سے حاصل ہوتی ہے، کیونکہ تہذیب و شائستگی کی نکوئی محض اس کی خوشگواری پر مشتمل نہیں ہے۔ ایک نصب العینی انسان کے حق میں، بشرطیکہ حالات اس کے موافق ہوں، اپنے اور دوسروں کے خیر میں حدِ فاصل قائم کرنا ناممکن ہوگا۔ کیونکہ وہ اپنا خیر زیادہ تر اُن فعلیتوں میں پاتا ہے جو دوسروں کے حق میں مفید ہوتی ہیں۔ اور اگر اُس کو یہ علم ہو جائے کہ اس کی نفس پروری سے دوسروں پر مُضر اثرات مترتب ہو رہے ہیں تو وہ اس سے باز آجائے گا۔ انسان کی نصب العینی غایت یا خیر ایسے متعدد خیور پر مشتمل نہیں ہے جو پہلو بہ پہلو قائم تو ہوں لیکن باہم مربوط نہ ہوں، بلکہ ایک خاص قسم کی زندگی پر جس میں متنوع اجزا ہم آہنگی کے ساتھ مربوط ہوتے ہیں۔ بے شبہ یہ اجزا اپنے روابط کی وجہ سے متغیر ہو جاتے ہیں، جس طرح کہ ایک تار سے پیدا ہونے والے سروں یا راگ منڈلی کے سازوں کی آواز اپنی ہم آہنگی سے جو اثر پیدا کرتی ہے وہ اس سے بالکل مختلف ہوتی ہے جو ایک ایک سر یا جدا جدا ساز کی آواز سے پیدا ہوتا ہے لیکن جب تک ہم اِن اجزا میں تمیز نہ کر سکیں اور کُل تاروں یا ہم آہنگی کو اِن کی ترکیب کا نتیجہ نہ قرار دیں اس وقت تک سازوں کی ترقیم (Notation) ناممکن ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اجزا کے اجتماع سے کل بنتا ہے حالانکہ کل صداقت صرف اسی پر

مشتمل نہیں ہے۔ کیونکہ یہ بات بھی اسی قدر صحیح ہے کہ کل اجزا کے مجموعے سے زیادہ ہے۔ ایک نصب العینی خیر جن اجزا پر مشتمل ہے ان میں امتیاز کرنے کی ہر کوشش کسی قدر تجرید پر منحصر ہوگی۔ لیکن، جیسا کہ مسٹر براڈلے سے زیادہ دلنشین پیرائے میں کسی نے ہم کو تعلیم نہیں دی، تمام افکار تجرید پر دلالت کرتے ہیں۔ ہم خیر کی کوئی قابل فہم توضیح نہیں کر سکتے بجز اس کے کہ اس کو خیور کی ایک ترکیب قرار دیا جائے۔ مسٹر براڈلے نے اپنے الفاظ میں عام فہم اخلاقیات، (Popular Ethics)[1] کے میلان پر جو کسی قدر تمسخرانہ اور تحقیر آمیز فقرے استعمال کئے ہیں اس کا مزید جواب ہماری آیندہ بحث کے دوران میں آجائے گا۔ یہ اعتراضات اخلاقیات کے ہر اس نظام پر عاید ہوتے ہیں جس میں خیر مطلق کی قابل فہم توضیح کی کوشش کی گئی ہے، یعنے تقریباً ہر نظام اخلاقیات پر جس سے شاید مسٹر براڈلے کا نظام اخلاقیات مستثنیٰ ہے۔ یہ تمام نظامات نیکی کی زندگی کو ایک نصب العین کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں جس میں متعدد قابل امتیاز اجزا ہم ساز اور متفق ہوتے ہیں[2]۔ اس خیال سے مسٹر براڈلے اس نظریے کی بنا پر باز رہے ہیں کہ شعور اخلاق کی ہدایات میں ایک لازمی اور ناگزیر تضاد ہے۔ اس نظریے پر ایک اور باب میں بحث کی جائے گی۔ اسی اثناء میں سرسری طور پر اتنا بتایا جا سکتا ہے کہ مسٹر براڈلے کا اعتراض ایک حد تک خود انھیں کے نظام پر لوٹایا جا سکتا ہے جس میں ' وثوق نفس ' اور ' ایثار نفس ' کو ایک دوسرے سے جدا کر کے مساوی طور پر اچھا بتایا گیا ہے بجائے اس کے کہ زندگی کے ایک مربوط اور ہم آہنگ نصب العین کی تعمیر کی ذرا بھی کوشش کی جاتی جس میں ہر ایک کو اس کی

---

[1] حقیقت میں کوئی مصنف اس اعتراض کا اس بری طرح ہدف نہیں بنتا جس طرح کہ خود کانٹ جس کو مسٹر براڈلے بھی مشکل ہی سے عام فہم اخلاقیات کا نمایندہ قرار دے گا۔

[2] ڈورنر (Dorner) کا یہ اعتراض صحیح ہے کہ اخلاقیت ایک کلیت ہے اور ایک ایسی وحدت ہے جو اجزا پر مشتمل ہے۔ Handeln سنہ ۱۸۹۵ء صفحہ ۵۳ Daimenschliche

اگر شعورِ اخلاق میں اس کوشش کی قابلیت نہ ہوتی تو اس موزوں جگہ نصیب ہوتی۔ اگر شعورِ اخلاق میں اس کوشش کی قابلیت نہ ہوتی تو اس مسئلے کو اس منزل میں یا چھوڑ دینے کا الزام مسٹر براڈلے پر عاید نہ ہو سکتا۔ آگے بحث آئے گی کہ شعور اس قابلیت سے محروم نہیں ہے، خواہ وہ مسائل اپنی تفصیلات میں کتنے ہی دشوار کیوں نہ ہوں جو اس تصادم سے پیدا ہو گئے ہیں[1]۔

---

[1] کتاب دوسری، باب تیسرا۔

باب ۸

عدل

۱

ہم اب تک تو اُن مختلف خیور یا خیرِ مطلق کے عناصر کی ماہیت پر غور کرتے رہے جن کو انسانی معاشرے کے لیے حاصل کرنا ہر فرد کے لیے ضروری ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ زیادہ سے زیادہ خیر جو ممکن ہو پیدا کرنا ہمارا فرض ہے ایک ایسا اصول ہے جو ایک منفرد مثال میں راست طریقِ عمل کا تعین نہیں کر سکتا۔ اب سوال یہ باقی رہ جاتا ہے کہ کس شخص کے خیر کو تقویت پہنچائی جائے؟ ہم جو اصول چاہتے ہیں وہ ایسا ہو جو خیر سے متمتع ہونے کی قابلیت رکھنے والے اشخاص میں اس خیر کی تقسیم کے متعلق ہماری رہ نمائی کر سکے۔ اور ہم اب تک بنتھم کے اِس اصول کو اپنا رہنما تصور کرنے پر قانع رہے کہ "ہر شخص صرف ایک ہی شمار ہو اور کوئی شخص ایک سے زیادہ شمار نہ ہو۔" اگرچہ ہم اِس اصول موضوعہ کو کسی قدر مختلف صورت میں ادا کر چکے ہیں کہ "ہر شخص کے خیر کو ہر دوسرے کے مماثل خیر سے قیمت میں مساوی سمجھا جائے۔ اب ضرورت اس بات کی ہے کہ اِس ترمیم کی مزید توضیح کی جائے اور اُس کو حق بجانب ثابت کیا جائے۔ لفظ انصاف کے متعلق اُس کے عام مفہوم کے اعتبار سے جو کچھ کہنا ضروری تھا وہ پہلے آ چکا ہے۔ یعنی اُس اضافی یا رواجی انصاف

کے متعلق جو ایک موثر ادارہ مسلمہ اجتماعی دستور العمل یا آئین یا سمجھوتوں کی بنا پر مختلف افراد کے ساتھ مساوی سلوک تجویز کرتا ہے۔ ہمیں یہاں عدلِ مطلق سے بحث ہے جس کے احکام کی رو سے خود اجتماعی دستور العمل یا آئین یا سمجھوتوں کی اخلاقیت کا تعین ہونا لازمی ہے۔ اگر اس باب میں یہ پایا جائے کہ میں اپنے راستے سے ہٹ کر ان مسائل میں جا پڑا ہوں جو زیادہ صحیح معنی میں اخلاقیات کے بجائے سیاسیات بلکہ معاشیات سے متعلق ہیں تو میں یہ عذر پیش کروں گا کہ اخلاقیات کی ہر وہ بحث جس کو اس قسم کے مسائل سے کوئی واسطہ نہ ہو لازمی طور پر نظری اعتبار سے بے نتیجہ اور عملی نقطۂ نظر سے بے سود ہوگی۔ انسان ایک اجتماعی وجود ہے اور اس کے فرائض کا تعین، یا حتیٰ کہ فرض کی مجرد ماہیت کی تحقیق ناممکن ہے جب تک کہ وہ اجتماعی ماحول کے ساتھ جس میں وہ محصور ہے اپنے تعلقات پر ایک حد تک بحث نہ کر لے۔

اب ہم جیسے ہی یہ سوال کریں کہ "عدل کیا ہے؟" تو ہمیں فوراً دو متعارض نصب العینوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اور بظاہر دونوں احترام کے مستحق نظر آتے ہیں۔ اول تو یہ اصول کہ ہر انسان کی ذاتی قدر و قیمت مساوی ہے، لہٰذا وہ مساوی احترام کا مستحق ہے، ایسا ہے جو عام فہم ہے۔ اور یہ اصول اخوانیت کے مسیحی نصب العین کا اصلی جوہر ہے۔ اس کے برخلاف یہ اصول کہ نیک کو بد پر ترجیح ملنی چاہیئے، یہ کہ افراد کو اُن کی نیکی یا اُن کے کام کے مطابق معاوضہ ملنا چاہیئے، ایسا ہے کہ ایک غیر سوفسطائی شعورِ اخلاق کو مساوی طور پر پسند آتا ہے۔ انصاف کی ماہیت کے صحیح تصور تک رسائی کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہو سکتا ہے کہ ان دو بظاہر متخاصم اور متعارض نصب العینوں (یعنی مساوات کا نصب العین بحیثیت مساواتِ قیمت کے، اور عادلانہ معاوضہ یا جزا) کے مسائل کی تحقیق کی جائے۔ اور اس طرح شروع کرنا بہتر ہوگا کہ ہر اس حل کو، جو ان ہر دو نصب العینوں میں صداقت کا کوئی نہ کوئی مفہوم یا جزو تسلیم نہیں کرتا، شبہ کی نظر سے دیکھا جائے۔

۲

اس اصول کے متعلق کہ "ہر ایک صرف ایک ہی شمار ہو اور کوئی شخص ایک سے

زیادہ شمار نہ ہو، بنتھم کی پیشکردہ شکل میں تحقیق کرتے ہوئے اس کی سیاق عبارت کو بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ بنتھم نے اس کو تقسیم مسرت کے ایک قانون کی حیثیت سے پیش کیا تھا۔ اس کو کافی وضاحت کے ساتھ نظر آرہا تھا کہ اس کا، 'زیادہ سے زیادہ مسرت'، والا اصول یا اصولِ خیر کثیر (خواہ اس کو کتنے ہی سلجھے ہوئے پیرائے میں پیش کیا جائے) عملی استعمال کے قابل بننے کے لیے اس کا یا کسی اور قانون کا محتاج ہے جو اس کی تکمیل کرے۔ ظاہر ہے کہ سو اشخاص کی جماعت میں ہم مختلف طریقوں سے زیادہ سے زیادہ ممکنہ سعادت یا خیر پیدا کر سکتے ہیں۔ جہاں تک کہ ہمیں زیادہ سے زیادہ سعادت کے اصول سے تعلق ہے، یہ بالکل جائز ہوگا کہ تمام زیرِ اقتدار خیر کو صرف پچیس کے حوالے کر دیا جائے اور باقی پچھتر سے چشم پوشی کر لی جائے، بشرطیکہ ہم سو کی جماعت میں سے ہر فرد کو جس قدر مسرت پہنچا سکتے ہیں اس کی چوگنی مسرت ان پچیس افراد کو فرداً فرداً پہنچا سکیں۔ اور اگر ہم غیر مساوی تقسیم کی بنا پر ان پچیس اشخاص کی پانچ گنی مسرت کا باعث ہو سکیں یا سو آدمیوں کی جماعت میں سے ہر شخص کو مساوی تقسیم سے پانچ گنا خیر (خواہ وہ حقیقی خیر کچھ ہی ہو) حاصل ہو تو ہم 'خیر کثیر' کے اصول کی رو سے (جب کہ بحث صرف اسی سے ہو) بالکلیہ مجبور ہوں گے کہ پچھتر کو نظر انداز کر دیں اور اپنے خیر کو پورے طور پر پچیس میں منقسم کر دیں۔ بنتھم نے اس نوعیت کے مسائل کے حل کی حیثیت سے جو اصول اختیار کیا وہ یہ اصولِ موضوعہ ہے کہ 'ہر شخص ایک ہی شمار ہو اور کوئی ایک سے زیادہ شمار نہ ہو'۔ لیکن اس کی نظر اس طرف نہیں گئی کہ اس اصول کو تجربے سے ثابت کرنا یا ایک اولیاتی حکم کے سوا کسی اور پر قائم کرنا کس قدر ناممکن ہے۔ صرف ایک نحوی حذف کلام نے اس اصولِ موضوعہ کو اس طرح پھیلا کر بیان کرنے سے باز رکھا کہ 'ہر شخص ایک ہی شمار ہونا چاہیے'، اور نیز اس سے کہ اس میں 'ایک چاہیے' بڑھا دیا جائے۔ اور 'چاہیے' کا لفظ اس قدر پُر اسرار اور بے معنی ہے کہ کہتے ہیں کہ اس نے ایک وقت یہاں تک کہا تھا کہ اگر اس کو استعمال کرنا ہی ضروری ہے تو کم سے کم لغت سے اس کو نکال دینا چاہیے۔

پس یہ مقولہ ہرگز اس امر کا مدعی نہیں ہو سکتا کہ ہر شخص کو دولت یا سیاسی اقتدار یا معاشرتی مرتبہ میں مساوی حصہ ملنا چاہیے، بلکہ اس مساوات کو محض انتہائی خیر کی تقسیم

میں پیش نظر رکھنا چاہیے۔ بنتھم اشتراکی (socialist) نہیں تھا۔ اور وہ حقیقت میں کوئی زیادہ عمومیہ پسند (democrat) بھی نہ تھا۔ سیاسی اقتدار کی مساوات، جس کی اس نے پچھلے سالوں میں وکالت کی تھی، اُس کے حق میں محض اس مقصد کے حصول کا ایک وسیلہ تھی کہ جہاں تک ممکن ہو قانون سازی کا یہ منشا ہونا چاہیے کہ ہر شخص کو اُس "خیر" میں جو قانون کے اختیار میں ہو مساوی حصہ ملے، خواہ وہ کچھ ہی کیوں نہ ہو۔ اس حقیقت سے اس اصول موضوعہ کی قیمت پر کچھ زیادہ اثر نہیں پڑ سکتا کہ خود بنتھم نے بجز لذت کے کسی خیر کو تسلیم نہیں کیا۔

جب تک کہ مساوی تقسیم سے خیر کی مقدار میں کمی بیشی نہ ہو اس وقت تک اس قسم کے قانون کی نصفت شعاری پر کوئی حرف نہیں آسکتا۔ اس مجرد مفہوم میں اس قانون کا صرف یہ مدعا ہے کہ اگر تمھارے پاس **الف** اور **ب** میں تقسیم کرنے کے لیے خیر کی ایک مقدار موجود ہو تو تم کو چاہیے کہ آدھا خیر **الف** کو دے دو اور آدھا **ب** کو جب تک کہ اُن کی نسبت تمھیں صرف یہ علم ہو کہ ان میں سے ایک **الف** ہے اور دوسرا **ب** یا دوسری چیزیں مساوی ہیں، یا **الف** کو **ب** پر ترجیح دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ عملی اعتبار سے کس حد تک اس علم متعارفی کی ترمیم اس اساس پر ہونی چاہیے کہ **الف** محض ایک علیحدہ فرد ہونے کی حیثیت سے **ب** سے ہرگز مختلف نہیں ہو سکتا، اور یہ کہ **الف** اور **ب** میں کس قسم کی عدم مساوات اُن کے مقررہ حصص کی عدم مساوات کی مناسب اساس بن سکتی ہے ایسے سوالات ہیں جن پر ابھی غور کرنا باقی ہے۔ لیکن اس بات کا انکار دشوار ہے کہ عدم مساوات کے لیے کوئی خاص سبب موجود نہ ہو تو اس صورت میں توزیعی انصاف کی حد تک مساوات ایک صحیح قانون ہے۔

ہماری راہ میں سب سے پہلی دشواری اُس وقت پیدا ہوتی ہے جب کہ خیر کی مساوی تقسیم سے تقسیم شدنی خیر کی مقدار لازمی طور پر گھٹ جائے۔ ظاہر ہے کہ اکثر ایسا ہی ہوتا ہے۔ نہایت آسانی سے وہ مثالیں پیش نظر ہو سکتی ہیں جن میں ایک اچھی مادی شے کی معینہ مقدار کو اشخاص کی ایک مقررہ اور متعین تعداد میں تقسیم کرتے ہوئے پیش آتی ہے۔ ایک محصورہ فوجی دستے میں راتب کی مساوی تقسیم پر کوئی شخص معترض

نہ ہوگا۔ لیکن اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ایک مہینے تک کوئی امداد نہیں پہنچ سکے گی اور جو رسد دستیاب ہو سکتا ہے اُس سے سپاہیوں کی صرف آدھی تعداد زندہ رہ سکتی ہے، اور اگر سب کے سب رسد کی مساوی مقدار حاصل کرنے لگیں تو بتدریج فاقہ کشی ناگزیر ہو جائے گی تو ایسی صورت میں قرعہ اندازی کی تائید کسی حد تک ضروری ہوگی تاکہ یہ طے کیا جائے کہ کس آدھی تعداد کو راتب دیا جائے اور کس کو اس سے محروم رکھا جائے۔ میں یہ دعویٰ نہیں کرتا کہ میں نے جن ناگزیر حالات کی طرف اشارہ کیا ہے بعینہ وہی حالات کبھی وقوع میں آئیں گے یا اگر یہ حالات پیش آئیں تو جو طریق عمل یہاں تجویز کیا گیا ہے وہ صحیح ہوگا لیکن اگر مفروضہ مثال میں یہ طریقہ نادرست ثابت ہوا تو اس کی وجہ ناانصافی نہیں بلکہ کچھ اور ہوگی۔ کوئی شخص اس تحریک کی جرأت نہیں کر سکتا کہ تمام متعلقہ افراد میں محض ایک نصب العینی مساوات کا اطمینان حاصل کرنے کے لیے پورے دستے کو فاقہ کرایا جائے۔ جو اشتراکیت اس بات پر مُصر ہو کہ ایک شخص کے مقابلے میں دوسرے کو زیادہ مسرت پہنچانے سے بہتر تو یہی ہے کہ سب کو خستہ حالی میں رکھا جائے، اس کو بجا طور پر جنونی انفرادیت، کہا جاتا ہے۔ میں نے جس مشکل کی طرف اشارہ کیا ہے وہ ذرا کم انتہائی صورت میں اکثر واقع ہوتی ہے۔ مثلاً ایک معلم کو اس مسئلے سے دوچار ہونا پڑتا ہے کہ کس حد تک ساری جماعت کو پیچھے رکھا جائے تاکہ غیر معمولی غبی اقلیت کچھ نہ کچھ سیکھ سکے۔ اور جب ہم انفرادی کرداروں کے تفصیلی مسائل کو ترک کر کے اجتماعی اور سیاسی عمل کے وسیع مسائل کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو مفروضہ مثال استثنا نہیں بلکہ ایک قانون بن جاتی ہے۔ اِس بات سے کسی کو انکار نہ ہوگا کہ اچھی چیزوں کی موجودہ تقسیم حد سے زیادہ اور مطلقاً غیر مساوی ہے۔ موجودہ اجتماعی نظام و ترتیب کے سب سے مطمئن حامی کو بھی انکار نہ ہوگا کہ نوع انسان کی اکثریت کو لباس ناکافی ہے، غذا اچھی میسر نہیں آتی، اور اُن سے حد سے زیادہ کام لیا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر اُن کی تباہ حالی میں خود اُن کی اپنی کوئی غلطی نہیں ہوتی۔ اس کے باوجود اجتماعی تعمیر جدید کا سب سے انتہا پسند دلیل بھی، جو حقائق سے باخبر ہو اِس امر سے بمشکل انکار کر سکے گا کہ اطلاک، یا سعادت یا مواقع (خواہ وہ کچھ بھی ہوں) میں مساوات پیدا کرنے کی فوری کوشش کا نتیجہ یہ ہوگا کہ بہت جلد عام افلاس

ومحتاجی کی انتہا ہو جائے گی۔ یا کم از کم ملک یا نسل کے نصب العینی بہبود کا درجہ نہایت پست ہو جائے گا۔ بنابریں ایک غیر مساوی تقسیم اختیار کرنی پڑتی ہے تاکہ تقسیم کے لیے آخر کچھ نہ کچھ باقی رہے۔ یا تو ہم (سرسری اور عملی نقطۂ نظر سے) یہ کہیں کہ مساوات ایک خیر ہے لیکن خیر مطلق نہیں ہے، اور عملاً ہم پر لازم ہے کہ اصول مساوات کے مقابلے میں خیر برترین کے اصول کو بھی پیش کریں، یا (علمی صحت و درستی کے اعتبار سے) یہ دعویٰ کریں کہ ان مثالوں میں مساوات حقیقی معنوں میں قربان نہیں ہوتی۔ قانون کا منشاء اُس وقت بھی پورا ہوتا ہے جب کہ اس کا عملی استعمال عدم مساوات کو درجۂ کمال تک پہنچا دے، جس طرح کہ قوانین حرکت اُس وقت بھی موثر رہتے ہیں جب کہ وہ متضاد قوتیں ایک دوسرے کا اثر زائل کر کے سکون پیدا کر دیں۔ کیونکہ فرد جس چیز کا مستحق ہے وہ محض مساوات مراعات ہے۔ ایک فرد کو اُس وقت بھی حقوق حاصل ہیں جب کہ دوسروں کے مساوی حقوق کا مطالبہ یہ ہو کہ اُس کو عملاً کوئی خیر حاصل نہ ہونے پائے بلکہ شر کا ایک قابل لحاظ معاوضہ بھی۔ واقعی یہ سخت ناانصافی ہوگی کہ سو میں سے نوّے آدمیوں کے خیر کا تو لحاظ کیا جائے اور باقی دس کے بہبود سے کامل چشم پوشی کر لی جائے۔ اُن نوّے اور دس میں بالکل اسی نسبت سے مراعات ملحوظ رکھنی چاہئیں جو نوّے اور دس کی عددوں میں ہے۔ اُن دس کے حقوق نہایت بری طرح پامال ہوں گے اگر نوّے اُس چیز پر عمل کریں جو اُس صورت میں بہترین ثابت ہوتی جب کہ یہ دس ان کی راہ میں حائل نہ ہوتے، مثلاً جو کچھ رسد دستیاب ہو سکتا ہے اُس کو آپس میں اس طرح تقسیم کرنا کہ باقی دس اُس سے محروم ہو جائیں۔ اس کے برخلاف اگر ایک غیر محفوظ مقام کی مدافعت محض اس نیت سے جاری ہے کہ دشمن کی پیشقدمی روک دی جائے تو یہ نہ صرف عین مصلحت ہوگی بلکہ انصاف کا تقاضا بھی یہی ہوگا کہ لڑائی میں جہاں دس آدمی کام آئیں وہاں باقی نوّے کی جان بچا لی جائے۔ ان مثالوں میں اقلیت کو اکثریت کی طرح پورے حقوق حاصل ہیں بشرطیکہ اُن کی رعایت کے لیے اُن کے متناسب مطالبے کی تشفی کامل اس قرارداد سے پہلے ہو چکی ہو کہ مجوزہ تدبیر بحیثیت مجموعی مفادِ عامہ کے لیے اختیار کی گئی ہے۔ اگر حضرت داؤد خالص فوجی اور غیر شخصی اعتبارات سے اوریاہ حتی کو ایک مخدوش چوکی کے لیے منتخب کرتے تو وہ کسی ناانصافی کے مرتکب نہ ہوتے۔

نہ صرف یہ کہ اصول مراعات مساوی بہبود یا بہبود کی مادی شرائط کی حقیقی مساوات کو وجوباً تجویز نہیں کرتا، بلکہ اگر اس کے صحیح مفہوم کو سمجھ لیا جائے تو وہ اس کوشش کی تائید بھی نہیں کرتا کہ اولیاتی حیثیت سے حقوق انسان کی ایک مفصل فہرست تیار کی جائے۔ ایک ایسی ممکنہ مادی شے یا مخصوص آزادیٔ عمل یا آزادیٔ اکتساب کا پتہ چلانا ناممکن ہے جس کے متعلق یہ استدلال کیا جا سکے کہ ہر فرد انسان کو تمام حالات میں اس کا حق حاصل ہے۔ بعض حالات ایسے بھی ہیں جن میں اس نوعیت کے کسی ایک حق یا ہر حق کی تشفی جسمانی اعتبار سے ناممکن ہے۔ اور اگر استحقاق کی نسبت ہر دعوے کو اگر ممکن ہوا کے فقرے سے مشروط کر دیا جائے تو ہم جسارت کر کے یہاں تک کہہ سکتے ہیں کہ روئے زمین پر جتنے مرد، عورتیں اور بچے ہیں اُن میں سے ہر ایک سالانہ ایک ہزار پونڈ کی آمدنی کا مستحق ہے۔ اس قسم کا دعویٰ بالکل اسی طرح مدلل ہے کہ ہر انسان کو وجہ معاش کے ذرائع، یا تین ایکڑ زمین اور ایک گائے، یا زندگی یا آزادی، یا آزادیٔ ملکیت یا پارلیمنٹ یا ترقیٔ نسل وغیرہ کا حق حاصل ہے۔ بعض حالات کے تحت ایک شخص کو ان میں سے کوئی حق حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ دوسروں کے مساوی حقوق کو نقصان نہ پہنچایا جائے۔ بنا برآں، انسان کا کوئی حق، بظاہر ایسا نہیں ہے جو غیر مشروط ہو بجز ایک حقِ مراعات کے۔ یعنے بجز اس حق کے کہ تمام اجتماعی نظامات میں اس کے حقیقی بہبود کو (خواہ وہ کچھ ہی ہو) ہر دوسرے شخص کے بہبود کے مساوی اہمیت دی جائے۔ حقوقِ انسانی کی وسیع تفسیر اپنی بہترین صورت میں اہم ترین حقیقی یا قانونی حقوق کو منضبط کرنے کی کوشش پر مشتمل ہے، جس کو اجتماعی ترقی کے ایک خاص درجے میں اصولِ مساوات کا استعمال عام انسانوں سے تسلیم کراتا ہے۔ یہ تمام آخر کار ایک اعلیٰ ترین اور غیر مشروط حق یعنے حقِ مراعات میں تحویل ہو جاتے ہیں اور اس اصول کے تمام جزوی استعمالات زمان و مکان کے حالات پر ضرور منحصر ہیں۔ اس امر کو تجربے ہی سے معلوم کرنا چاہیے کہ وہ کون سے مخصوص قانونی حقوق ہیں، جو زمان و مکان کے بعض خاص حالات و شرائط کے تحت تقسیم بہبود میں ہر انسان کو مساوی حق دلانے میں سب سے مفید ثابت ہوں گے۔

عملاً اصول مساوات کے اکثر ادعوے یا خطرناک استعمال کی نوبہ داری

اس کوشش پر عائد ہوتی ہے کہ مراعات کی مجرد مساوات کو فوراً آمادی املاک یا شخصی آزادی، یا سیاسی اقتدار، وغیرہ میں تبدیل کر دیا جائے۔ اس اصول پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں وہ زیادہ تر میرے خیال میں اس امتیاز کو ذہن نشین رکھنے سے دور ہو جاتے ہیں جن پر میں بحث کرتا آیا ہوں۔ اس طرح اصول مساوات کے خلاف یہ اعتراض پیدا ہو سکتا ہے کہ تمام جائداد یا کسی خاص قسم کی جائداد کی فوری مساوات کو متحقق کرنے کی کوشش ممکن ہے کہ موجودہ نسل کے حق میں تو مفید ہو لیکن آخر کار نراج کی طرف رہنمائی کرے۔ لیکن اس اعتراف کا جواب اس چیز کو پیش نظر رکھنے سے مل جاتا ہے کہ موجودہ نسلوں کی طرح آیندہ نسلیں بھی حق دار ہیں۔ جو نسلیں ابھی عالم وجود میں نہیں آئی ہیں ان کو بھی حقِ مراعات حاصل رہے گا، اگرچہ یہ ظاہر ہے کہ یہی ایک ایسا حق ہے جس سے وہ اس وقت بھی متمتع ہو سکتی ہیں[1]۔

نیز اصول مساوات کا زیادہ خام اور زیادہ بلا واسطہ استعمال اس تضمن مفروضے پر دلالت کرتا ہے کہ واضع قانون کے اختیار میں سعادت یا کوئی دوسرا خیر معین مقدار میں ہوتا ہے جس کو وہ اپنی مرضی سے تقسیم کر سکتا ہے۔ اگر ایک لمحے کے لیے بھی غور کیا جائے تو واضح ہوگا کہ مملکت یا ایک خاص فرد کی طرف سے جو چیز قابل تقسیم ہے وہ ہرگز خیر نہیں بلکہ شرائطِ خیر ہیں۔ یہ اعتراض (جیساکہ بعض وقت سمجھا گیا ہے) انصاف کے اصول سے متعلق نہیں ہے بشرطیکہ اس کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے۔ یہ ہمیشہ ممکن ہے کہ خیر کی مساوی تقسیم کو مقصد بنا لیا جائے یعنی ہر انسان کے خیر کو مساوی قیمت دی جائے اور ہر انسان کو ایک ہی نظر سے دیکھا جائے جس حد تک کہ اس کا بہبود ہمارے عمل سے متاثر ہوتا ہو۔ لیکن ہمیشہ اس بہبود کی مساوی تقسیم کا یقین نہیں دلایا جا سکتا۔ ہر وہ شے جو قابل تقسیم ہے تمام حالات میں اور تمام اشخاص کے لیے خیر نہیں ہو سکتی۔ کوئی بہشت ایسی نہیں ہے جس کو بعض انسان خود اپنے ہی حق میں دوزخ نہ بنا سکیں۔ صاف ظاہر ہے کہ بہبود کی مساوی شرائط مختلف اشخاص کے حق میں جن کی ذہنی اور جسمانی ساخت مختلف ہو

---

[1] اگر اس انداز فکر کو مناصفت سمجھا جائے تو اسی کو دوسرے طریقے سے پیش کیا جا سکتا ہے یعنی یہ کہ اُن حقوق کا احترام ایک فرض ہے جو آیندہ نسلوں کو پیدائش کے بعد حاصل ہوں گے۔

حقیقی بہبود کی مساوی مقادیر نہیں پیدا اگر کتیں ایک شیدائے مساوات عملی شعار کی حیثیت سے غالباً یہ کہے گا کہ شرائط کی تقسیم تو مساوی ہو، البتہ باقی امور میں خود افراد کا کام ہے کہ اپنی احتیاط آپ کریں، لیکن کانون کے اس کردار سے مساوی مراعات کا قانون واقعی ٹوٹ جاتا ہے۔ کیونکہ جس غایت کو پیش نظر رکھنا ہے وہ مساوات شرائط نہیں بلکہ مساوات بہبود ہے۔ یا (جس کی توضیح آچکی ہے) اُس قدر مساوات جو خیر کی بڑی سے بڑی مقدار کی تقسیم کے حق میں متوافق ہو۔ لیکن کسی مادی شے کی تقسیم میں حقیقی مساوات نہ صرف تقسیم طلب مقدار کی تخفیف کا باعث ہوگی بلکہ حقیقت میں اس سے پیدا ہونے والی مسرت کو اور بھی غیر مساوی بنا دے گی۔ مثلاً اگر غذا کی تقسیم میں مختلف افراد کی مختلف اشتہا و احتیاج کا کوئی لحاظ نہ کیا جائے تو غیر مساوی تقسیم کے مقابلے میں نسبتہً حقیقی صحت و مسرت کا اوسط زیادہ گھٹ جائیگا۔ بچوں اور بالغوں، غیر مہذب اور مہذب، بے سمجھ یا سادہ لوح اور صحیح العقل کو یکساں طور پر شخصی آزادی عطا کرنے پر اصرار کرنا حقیقی بہبود کی پستی پر منتج ہوگا، حالانکہ اس کی غیر مساوی تقسیم سے ہی ہر شخص فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ آزادی کی یہ مقدار ایک طبقے کے بہبود کے لیے تو بہت زیادہ ہو اور دوسرے کے لیے بہت کم۔ جب ہم لذت انسانی کے اعلیٰ وسائل یا خیر انسانی کی اُن اعلیٰ تر اقسام پر جو لذت کی اصطلاح کے تحت نہیں ظاہر ہو سکتے، غور کرتے ہیں تو یہ امر اور واضح ہو جاتا ہے کہ انسانوں میں ان خیور کی قابلیتیں بے حد متنوع ہیں، اور اگر ان کی مادی شرائط کو مساوی طور پر تقسیم کیا جائے تو مسرت میں حقیقی مساوات قائم نہ ہو سکے گی، اور یہ مساوی مراعات کے اصول کے منافی ہوگا۔ ہمیں ہرگز جمالیاتی مسرت کی مساوی تقسیم اس طرح نہ کرنی چاہیے کہ ہر شہری کو فنونِ جمیلہ کی تعلیم کا بالکل ایک سا نصاب اختیار کرنے پر مجبور کیا جائے۔ انسانوں میں مختلف اقسام خیر کا تنوع ہی کسی ایسی کوشش کو رد کرنے کے لیے کافی ہے کہ شرائط سے فائدہ اٹھانے اور اُن کو حقیقی بہبود میں منتقل کرنے کے متعلق مختلف قابلیتوں کا لحاظ کیے بغیر شرائط میں مساوات پیدا کی جائے۔ جو اجتماعی نظامات مادی خیور کی تقسیم میں سیرت اور قابلیت کے اختلافات سے کامل چشم پوشی کر لیتے ہیں ان کی تجویز سے نہ صرف خیر کی مقدار فی الجملہ کم ہو جائے گی بلکہ ممکن ہے کہ اس کی

تقسیم میں ہر فرد کے ساتھ مساوی مراعات کا برتنا بھی دشوار ہو جائے۔ تنظیم کے قانون کو اکثر اس اعتراض کا ہدف بنایا گیا ہے کہ اس قانون کی رو سے معاشرہ پابند ہوگا کہ ایک کام چور نشہ باز کے ساتھ وہی سلوک کیا جائے جو ایک جفاکش اور لائق کارکن کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ یہ اعتراض اس اصول کی کامل غلط فہمی پر مبنی ہے۔ ایک شرابی کے ساتھ اس طرح سلوک کرنا کہ نشہ بازی اور کام چوری میں اس کی جرات اور بڑھے، یعنے اس کو اجرت اور آزادی اسی قدر دینا جس قدر کہ پرہیزگار اور محنتی اشخاص کے بہبود کے لیے ضروری ہے، یہ معنے نہیں رکھتا کہ اس کا خیر دوسروں کے خیر کے مساوی ہے۔ جو شخص خیر عامہ میں اپنی طرف سے کوئی اضافہ نہ کرے اس کو ان لوگوں کا، جو اس کو تقویت پہنچاتے ہیں، ہم مرتبہ قرار دینے سے دوسروں کے جتنے حقوق زائل ہوتے ہیں ان کے متعلق سکوت اختیار کر لینے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے حقیقی خیر پر اصل میں غور ہی نہیں کیا جا رہا ہے۔ اگر ایک کام چور کو اتنا ہی معاوضہ دیا جائے جتنا کہ ایک محنتی کو دیا جاتا ہے (ہم اگر یہ فرض بھی کر لیں کہ یہ معاوضہ حقیقت میں اسی کے خیر کے لیے ہے) تو اس کو ایک نہیں بلکہ کئی اشخاص شمار کرنا ہوگا کیونکہ اس کی حمایت جماعت کے محنتی ارکان پر مزید بار عائد کرے گی۔ اس وقت میرا مقصد یہ نہیں ہے کہ اس امر کی تحقیق کی جائے کہ ہر شخص کے خیر کی حقیقی مساوی مراعات کے حصول میں کون سے معاشری نظامات سب سے زیادہ موزوں ہیں لیکن اتنا تو بلا خوف تردید کہا جا سکتا ہے کہ ان معاشری نظامات میں یہ اثر نہیں پیدا ہو سکتا جو کسی طرح اس امر کا یقین نہ دلائیں کہ انسانوں کی مادی شرائط اور ان متنوع اقتدارات میں جن سے وہ اپنے اور کل معاشرے کے بہبود کا کام لیتے ہیں کوئی نہ کوئی تناسب ہے۔

اکثر لوگ ان دشواریوں کو حل کرنے کے لیے یہ مشورہ دیں گے کہ معاشری انصاف کا صحیح مدعا مساوات مواقع ہے۔ میں بعض حدود کے اندر اس نصب العین کی عظیم الشان عملی قیمت کا اعتراف کیے بغیر نہیں رہ سکتا، اگرچہ آسانی سے ظاہر کیا جا سکے کہ ان کی لفظ بہ لفظ تکمیل ناقابل عمل ہے۔ ہر شخص کو حقیقت میں مساوی مواقع دینے کی یہ صورت ہوگی کہ مملکت ہر بچے کے لیے اتنی ہی اچھی ماں فراہم کرے[1] لیکن نظری

[1] حاشیہ: اجتماعی حقوق اور فرائض جلد اول میں "اجتماعی مساوات" کے عنوان سے لزلی اسٹیفن کا ایک مضمون دیکھو۔

اعتبار سے یہ نصب العین بھی بالکل انھیں اعتراضات کا ہدف بن سکتا ہے جو مساوی تقسیم کے نصب العین پر وارد ہوتے ہیں، جب کہ اس کا انطباق غذا کی سی خام اور مادی اشیے پر ہو۔ ایک انگریز نہر کن کے لیے اس قدر رہبتہ مقرر کر کے جو ایک جاپانی سپاہی کی نظر میں صریح اصراف معلوم ہو اس کی زندگی سے حتی الامکان فائدہ اٹھانے کا مساوی موقع نہیں دیا جائے گا۔[51] اسی طرح ایک غبی اور ایک نابغہ کی تعلیم کے لیے مساوی مواقع فراہم کرنا بھی عادلانہ تقسیم کے نصب العین سے بہت بعید ہے۔ اس مثال میں واقعی یہ بتانا دشوار ہو جائے گا کہ کس کے ساتھ عدم مساوات برتی جا رہی ہے۔ ایک نابغہ کو لکھنا پڑھنا سکھانے کے لیے جتنی توجہ کی ضرورت ہے اُس سے تگنی غبی کے لیے ہے۔ لیکن نابغہ کو اپنی صلاحیتوں سے کام لینے کے لیے اعلیٰ تعلیم کی ضرورت ہے حالانکہ غبی میں اس سے استفادہ کرنے کی کوئی قابلیت موجود نہیں ہوتی۔ یہاں شاید یہ حجت کی جائے کہ جو شخص اس تعلیم سے فائدہ اٹھانے کے قابل نہیں ہے وہ بھی اُس موقع سے اتنا ہی فائدہ اٹھا رہا ہے، جتنا کہ وہ جس میں اُس کی اہلیت ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ یہ بھی محض ایک طرز ادا ہے۔ جس شخص کو فطرت نے ایک خیر سے استفادہ کرنے کی صلاحیت سے محروم کر دیا ہو اُس کو اس سے مستفید ہونے کا موقع دینا ایسا ہی ہے جیسا کہ اندھے کی آنکھوں پر عینک لگانا۔ لیکن اگر "مواقع کی مساوات" سے مراد محض خارجی شرائط کا تسویہ ہے، بلا لحاظ اُس شخص کی قدرتِ استعمال کے، اور اگر ہم اُن عدم مساواتوں سے جن کا تسویہ ہمارے پیش نظر ہے اُن تمام شرائط کو خارج کر دیں جو فیاضیٔ فطرت کی عدم مساوات کی وجہ سے پیدا ہو گئی ہیں تو البتہ اس اصول سے بعض حیرتناک نتائج مترتب ہوں گے۔ اس صورت میں اگر ہم ایک احمق کے لیے وہ تمام مواقع مہیا کریں جو ایک سمجھدار انسان کے لیے کیے جاتے ہیں اور مساوی مواقع کے نصب العین کی خلاف ورزی کو ناپسند کرتے ہوئے اس کے لیے پاگل خانہ اور محافظین فراہم کر دیں جن کی ایک صحیح العقل کے لیے کوئی ضرورت نہیں ہے تو ہمیں تشفی ہو جائے گی کہ ہم نے اپنا فرض

---

[51] کام کی تغیر پذیر استعداد یہاں بے محل ہے۔

ادا کر دیا۔ نیز مختلف نسل کے انسانوں اور مرد و عورت، مریض اور صحتمند کے امتیاز کو بھی نظر انداز کر دینا پڑے گا۔ لیے مساواتِ مواقع کو خواہ کسی طریقے سے سمجھا جائے اُس سے ایسے نتائج برآمد ہوں گے کہ ہر شخص کو مہمل اور بعید از انصاف معلوم ہوں گے۔ اگر "مساواتِ مواقع" کے اصول کو، خواہ وہ بعض زیادہ گہرے اصول کے خاص حدود کے اندر سرسری عملی استعمال کے لیے کتنا ہی قیمتی کیوں نہ ہو، اس کے منطقی نتائج تک پہنچایا جائے تو وہ مہمل ثابت ہوتا ہے۔ اُس کے مہمل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اصول مراعاتِ مساوی کے منافی ہے، جو ہماری رائے میں مبنی بر انصاف ہے۔ لیکن ہمیشہ فرض نہیں کیا جا سکتا کہ وہ خیر کثیر کے اصول کی موافقت کو گوارا کرے گا حالانکہ اس کے معقول ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ مساواتِ مواقع محض اسی حد تک ایک عقلی اصول موضوعہ ہے جس حد تک کہ وہ فی الجملہ خیر کثیر اور اس خیر کی زیادہ مساوی تقسیم کی طرف رہنمائی کرے۔ اور اس بات کا ہمیشہ امکان ہے کہ مواقع کی عدم مساوات کی کچھ مقدار فی الجملہ زیادہ خیر کی طرف بھی رہنمائی کرے اور اس خیر کی زیادہ مساوی تقسیم کی طرف بھی۔ خاندان ایک ایسا ادارہ ہے کہ اس میں مواقع لازماً غیر مساوی ہوتے ہیں۔ اور باوجود اس کے ممکن ہے کہ جس نظام کی رو سے ہر بچہ اپنی ماں کے زیر تعلیم و تربیت ہو اس بچے کے مقابلے میں زیادہ التفات و توجہ حاصل کرے جو سرکاری پرورش گاہِ اطفال یا اقامتی مدارس میں حاصل ہوتی ہے۔ جہاں بہر حال مواقع کے لازمی طور پر غیر مساوی ہونے کو نظر انداز نہیں کیا جائے گا جو مختلف معلمین کی استعداد کے کم و بیش ہونے کی وجہ سے رونما ہوتا ہے۔ اگرچہ اس میں شبہ کی بہت کم گنجایش ہے کہ اجتماعی نقطۂ نظر سے مساواتِ مواقع، کی خواہش بے حد قابل قدر ہے، تاہم یہ نہ فرض کر لیا جائے کہ

سلہ اگر ہم اپنے خیالات کو جسمانی عدم مساواتوں تک نہیں بلکہ طبعی حالات تک وسعت دیں تو ایک اور زیادہ شدید دشواری پیدا ہو جاتی ہے۔ اگر معاشرے یا ہر مقامی جماعت کے ہر رکن کو بہتر زمین، آب و ہوا وغیرہ کا پورا فائدہ حاصل ہوتا ہے تو فوراً سرمایہ داری کا سوال پیدا ہو جاتا ہے۔ اگرچہ سرمایہ دار ایک فرد نہیں بلکہ ایک جماعت پر مشتمل ہیں۔ بخلاف اس کے ہم اشتراکی سے جو مساوات کا جویا ہے، دریافت کریں گے کہ زیادہ لیاپ لینڈ کے باشندے کو اس قدر مزید فائدہ پہنچائے گا جو الویرا کی سکونت سے محروم ہونے کا معاوضہ کر دے، یا جوہانسبرگ کے باشندے کو اس حد تک مجرم بنایا جائے کہ وہ لندن کے ایک باشندے کے ہمرتبہ ہو۔

کم و بیش اُن موروثی طبقات کی کائل قطع و بُرید جن کو دولت و تہذیب میں کسی قدر افضلیت حاصل ہے اور جو نتیجۃً موقع سے مستفید بھی ہوتے ہیں مفادِ عامہ کے لیے ناگزیر ہے۔ اگرچہ زیادہ بدبخت طبقات کی مادی، ذہنی اور اخلاقی سطح کو بلند کرنے کی ہر کوشش سے بے شک یہ فرق گھٹتا جاتا ہے۔ جس حد تک کہ ایک اعلیٰ موقع بعض کاموں میں اعلیٰ درجے کی قوتِ فاعلہ حاصل کرتا ہے جس کی بدولت سب کے سب مستفید ہوتے ہیں اسی حد تک اعلیٰ موقع کو اجتماعی پسندیدگی بھی حاصل ہوتی ہے، لہٰذا وہ خلافِ انصاف نہیں ہے۔

اصولِ مراعاتِ مساوی کس حد تک حقیقی خیور کی غیر مساوی تقسیم کا متقاضی ہے یا اس سے تقویت حاصل کر سکتا ہے ایک علمی سوال ہے جس پر میں یہاں بحث کرنا نہیں چاہتا۔ اچھی چیزوں کی تقسیم، جن کو دنیا جانتی ہے حقیقی خیر کی مساوی تقسیم سے اسی قدر بے تعلق ہے جس قدر کہ بہبود کے مواقع یا ثمراتِ کی مساوی تقسیم سے ہے۔ اصولِ مراعاتِ مساوی کی بنا پر آیا اعلیٰ تر مساوات کی کوشش میں مدد دینی چاہیے یا مزاحمت کرنی اس سوال پر منحصر ہوگا کہ آیا موجودہ حالات میں (جب کہ اشیاء بھی غیر متغیر ہوں اور فطرتِ انسانی بھی) یہ تغیر سب کے مفاد کے مطابق ہوگا، بشرطیکہ ہر شخص کے مفاد کو بالکل مساوی اہمیت دی جائے۔ عام طور پر اعتراف کیا جائے گا کہ اگر معاشرے کی انقلابی تعمیرِ جدید یا فوری جد و جہد شروع کر دی جائے تو مساوات مراعات باقی نہیں رہے گی۔ لیکن یہی سب کچھ نہیں ہے۔ ایک حد تک آزادیٔ عمل بہبود کی ایک شرط ہے اور ہمیشہ رہے گی۔ اور آزادیٔ عمل عدمِ مساوات پر دلالت کرتی ہے! اس میں ایک حد تک قدرت ہے کہ ایک شخص اپنی ذاتی فضیلت کے نتائج کو اپنے ہی لیے مخصوص کر لے یا دوسروں کے لیے وقف کر دے۔ اگر یہ فرض کیا جائے کہ مملکت ضروری کام کی تقسیم خود ہی کر سکتی ہے تو یہ معلوم کرنا دشوار ہے کہ جن لوگوں کو یہ اقتدار حاصل نہ ہو کہ اپنی فضیلتوں کو اس طرح ترتیب دیں کہ اپنی یا اُن افراد کی مسرت میں جو اُن کے ماتحت یا منظورِ نظر ہوں عدمِ مساوات پیدا کریں، اپنی فرصت کو اس طرح کیسے صرف کریں کہ وہ یا تو خود اُن کے لیے خوش گوار ہو یا عقل اور سیرت کی ترقی کے لیے موزوں ہو۔ اور یہ ناممکن ہے کہ اُن عدمِ مساواتوں سے دوسری

عدم مساواتیں پیدا نہ ہوں۔ جو شخص ایک غیر معمولی اور خداداد جوہر والے انسان، یا فاضل یا ہنرمند کی صحبت سے مستفید ہوا ہو وہ اپنے غیر معمولی اوصاف دوسروں کے پیچھے چھوڑ جائے گا۔ جو شہر غیر معمولی توانائی و سیرت رکھنے والے انسانوں سے آباد ہو وہ اُن ثمرات سے بہرہ ور ہوگا جن کو مملکت دوسرے شہروں میں منتقل نہیں کر سکتی اگرچہ یہ ممکن ہے کہ وہ ان کو مصنوعی طور پر برباد کرنے کی کوشش میں الگ جائے۔ اصول مساوات کے شدت کے ساتھ عائد کرنے کا نتیجہ صرف خاندان ہی کے لیے مہلک نہ ہوگا بلکہ مذہبی مکتبوں کے اس غیر فطری اصول کے نفاذ کے بھی مرادف ہوگا کہ کسی خاص شخص کو دوست نہ بناؤ۔

حصول مساوات کی کوشش کس نقطے پر پہنچنے کے بعد فی الجملہ ہر شخص کے لیے خیر کا اعلیٰ ترامکان پیدا کرنے سے قاصر رہتی ہے ایک ایسا عملی سوال ہے جس کا فیصلہ تجربے ہی کی مدد سے ہوگا۔ میں صرف اتنا بتانا چاہتا ہوں کہ (۱) کسی قدر عدم مساوات بہبودگی ایک شرط ہے۔ (۲) یہ کہ صرف ایک ہی مساوات ایسی ہے جو ہمیشہ قابل عمل اور صحیح ہے، اور وہ مساوات مراعات ہے، کیونکہ ہمیشہ (نصب العین اعتبار سے) ہم اس امر کو طے کرنے میں ہر فرد کے ساتھ مساوی مراعات ملحوظ رکھتے ہیں کہ اُن میں سے کون فی الجملہ خیر عمومی پیدا کرنے کا باعث ہوگا۔ اور (۳) جہاں یقیناً ہمارا یہ فرض ہے کہ ایک ایسی اجتماعی ترکیب کو پیش نظر رکھیں جو خیر کی زیادہ حقیقی مساوات پیدا کرنے کا باعث ہو، وہاں ہمیں اولیاتی طور پر یہ نہ فرض کر لینا چاہیے کہ یہ مساوات ہمیشہ دولت یا سیاسی اقتدار یا کسی اور قسم کی خارجی یکسانیٔ مراتب کی ترقی یافتہ مساوات سے حاصل ہو سکے گی۔ اصولِ مراعاتِ مساوی یقیناً ہم سے متقاضی ہے کہ حقیقی بہبودگی کی اعلیٰ مساوات کو اپنا مقصود بنائیں لیکن شرط یہ ہے کہ اعلیٰ مساوات کہیں ہر فرد کے اس مساوی حق کو زائل نہ کردے کہ جہاں تک ممکن ہو اس خیر سے متمتع ہو۔

یہاں تک تو میں یہ بحث کرتا رہا کہ اصولِ مساوات کے خلاف جو بیّن اعتراضات پیدا ہوتے ہیں اگر ان کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے تو اُن میں سے کوئی اعتراض اصول مراعات مساوی پر وارد نہیں ہوتا یعنے اس اصول پر کہ ہر انسان اس بات کا مستحق ہے کہ جماعت اس کے ساتھ مساوی مراعات ملحوظ رکھے۔ اگرچہ ممکن ہے کہ یہ مساوی مراعات

معینہ شرائط کے تحت حقیقی خیور کی نہایت غیر مساوی تقسیم پر منتج ہو لیکن اب مجھے ایک اور مشکل سے دوچار ہونا ہے جو نظری حل کے اعتبار سے اتنی آسان نہیں ہے۔

۳

اتفاق سے اس بات کی طرف بھی اشارہ کر دیا گیا ہے کہ غیر معمولی اشخاص کی نہ صرف معیار سے کم بلکہ زیادہ استعداد بھی جماعت پر غیر مساوی قربانیاں عائد کرے گی تاکہ انھیں اس قابل بنا سکے کہ وہ مساوی بہبود حاصل کر سکیں۔ ہم اس دشواری کی سب سے کم شدید صورت پر غور کریں گے۔ جو لوگ اعلیٰ ترین ذہنی ترقی و اصلاح کے قابل ہوں، اور جو خیر اتفاق سے اُن کے ساتھ وابستہ ہے اُن سے مستفید ہو سکتے ہوں ان کی تعداد بے شبہ قلیل ہے۔ اگر ان خیور سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے تو بھی بہت کم لوگ ان سے استفادہ کر سکتے ہیں۔ تاہم اگر ان چند افراد کو ترقی و اصلاح کا موقع دیا جائے تو جماعت کے ادنیٰ خیر سے (جس سے سب مستفید ہو سکتے ہوں) ہاتھ دھونا پڑے گا۔ اور یہ ان لوگوں کی تعداد کے لحاظ سے جن کے لیے یہ قربانی گوارا کی جاتی ہے نہایت غیر متناسب ہے۔ واقعی بحث یہ پیدا ہوگی کہ ان افراد کی خدمات سے جماعت کو جو فائدہ پہنچے گا اس کی غیر معمولی قدر و قیمت کے پیش نظر اُن کی تعلیم و تربیت کے غیر نتیجہ خیز زمانے یا تیاری کی طویل مدت کو نظر انداز کر دیا جائے، اور ان اشخاص کی تعداد اور اس تعلیم کے اخراجات کو بھی، نیز اس اسراف کو جو (کسی قابلِ تصور نظام انتخاب کی رو سے) ان اشخاص کی تعلیم و تربیت میں برداشت کرنا ہوگا جو آخر کار اعلیٰ ترین کام کے نااہل ثابت ہوں گے۔ جب تک صورت حال یہ ہو ہم مساوی مراعات کے اصول کے تحت دشواریوں سے دوچار ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ ممکن ہے کہ ان فضیلت یافتہ اشخاص کے ساتھ اتنی سہولتیں ملحوظ رکھی جائیں کہ اکثر انسان اُن سے محروم رہیں، لیکن بہتر تو یہی ہوگا کہ جماعت کا ہر رکن ان سے مستفید ہو۔ نیز خود مساوات مراعات کا مطالبہ یہ ہے کہ مادی مساوات کو ترک کر دیا جائے۔ اس طرح جب تک ہماری توجہ تہذیب کی ان اعلیٰ تر اقسام اور ان سے حاصل شدہ بہبود تک محدود رہے جو صاف طور پر معاشری افادے کا

باعث ہوتے ہیں، ہماری دشواری ایک حد تک رفع ہو جاتی ہے۔ لیکن میرا خیال ہے کہ جب ہم اس لفظ پر غور کرتے ہیں (اگرچہ اس لفظ کے ساتھ کسی قدر خود نمائی کے تلازمات وابستہ ہیں) جس کو "اعلیٰ تر تہذیب" کے نام سے موسوم کرنا چاہیے تو صورت حال بدل جاتی ہے۔ اس بات سے بہت گھبرانا چاہیے کہ جماعت کو اعلیٰ تہذیب کی ہمیشہ بھاری قیمت ادا کرنی پڑتی ہے۔ یہ امر مشتبہ ہے کہ آیا تہذیب کی ایک قسم وہ نہیں ہے جو اپنی بقا کے لیے ایک ایسی جماعت کی متقاضی ہے جس کو زندگی کی تمام خوش گوار اور دلکش اشیا میں مساوی سے زیادہ حصہ حاصل ہو اور جو سخت پریشانیوں سے مصئون اور اپنی انفرادیت کی آزادانہ توسیع کے مواقع سے مستفید ہو یعنی ایک ایسی جماعت جس کو (کم سے کم عہد شباب میں) بہت کچھ فرصت و آزادی حاصل ہوا کرتی ہے، اور اس نوعیت کی تعلیم و تربیت حاصل ہوتی ہے جو محض موروثی روایات پر قائم رہ سکتی ہے۔[۱] لیکن یہ یقینی بات ہے کہ ایسی جماعت کثیر اسراف ہی کی بدولت قائم رہ سکتی ہے، یعنے کئی مثالوں میں یہ جماعت فرصت سے فائدہ اٹھانے سے محروم رہے گی اور آزادی کا غلط استعمال کرے گی۔ جماعت کو نظر انداز کر کے اپنی خواہشوں کی من مانی تکمیل کرنے کی آزادی ایک انسان سے اکثر ایسے کام کراتی ہے

---

[۱] یہ خیال اس وجہ سے غیر متاثر رہتا ہے کہ جہاں کہیں اس طبقے کا وجود پایا جائے وہاں ممکن ہے کہ انفرادی ارکان (اکثر دفعہ اعلیٰ ترین ذہنیت کے لوگ) خارجی طبقوں سے آکر اس میں شامل ہو جائیں۔ وہ ان روایات کو اختیار کرتے اور ان پر متصرف ہوتے ہیں جن کو فوقیت یافتہ خاندان زندہ رکھتے ہیں۔ اور یقیناً یہ کہنا تحصیل حاصل ہے کہ فوقیت یافتہ خاندان سے میرا واحد یا حقیقی مدعا رسمی زبان میں اشرافیہ (Aristocracy) یا فارونیہ (Plutocracy) نہیں ہے (کیونکہ ان میں سے کوئی بھی بحیثیت ایک طبقے کے نہ تو اعلیٰ تر تہذیب و شائستگی کی پروا کرتا ہے اور نہ اس کی ترقی میں زیادہ کوشش کرتا ہے)، بلکہ ایک ایسا طبقہ جس کو متوسط درجے کی ثروت یا مواقع توارثاً حاصل ہوں، اور جس کا وجود یقیناً سب سے متمول طبقے پر کم و بیش اس حیثیت سے منحصر ہو کہ اس میں اس طبقے کے لوگ شامل ہوتے ہیں یا اس کی ضروریات مہیا کرتے ہیں۔

جو کسی صورت میں بھی جائز نہیں قرار پا سکتے۔ صرف ان منظورِ نظر افراد کا ایک محدود تناسب ہی وہ کام کر سکے گا جن سے کافی طور پر ان اعلیٰ سہولتوں کو حق بجانب قرار دیا جا سکتا ہے جو ان کو حاصل ہیں۔ یقیناً کہا جا سکتا ہے کہ ایک اشتراکی (Socialistic) یا اشتمالی (Communistic) جماعت اس طبقے کو زندہ اور قائم رکھنے کی تدابیر اختیار کر سکتی ہے بشرطیکہ اس پر جو صرفہ عائد ہوگا اسی کے مساوی اس کی معاشری قیمت بھی ہو۔ لیکن اگر اس اجتماعی قیمت کو سردست تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس کا کیا امکان ہے کہ ساری جماعت، جس کی تنظیم خالص مساوات پر ہوئی ہو اور جو تمام شعبوں میں بے چون و چرا اجتماعی ارادے کی اطاعت حاصل کرنے کی عادی ہو، اس تہذیب کی قدر و قیمت کو تسلیم کرے گی؟[1] بے شبہ یہ ایک عملی سوال ہے جس کو ہمارے نظریے سے کوئی وجوبی واسطہ نہیں ہے۔ اگر یہ جماعت اس طبقے کی قدر و قیمت کو تسلیم نہ کرے جو اعلیٰ ترین معاشری بہبود کے لیے ناگزیر ہے، تو اس حد تک معاشری حالات کی اعلیٰ مساوات کے لیے تمام جد و جہد کو اس نقطے پر ختم ہو جانا چاہیے جہاں اس طبقے کا وجود اصول مراعات مساوی کی رو سے خطرناک صورت اختیار کرنے لگے۔ لیکن اس کا مفہوم یہ ہے کہ اس طبقے کی معاشری قیمت کو فرض کر لیا جا رہا ہے۔ تاہم کیا ایک نقطہ ایسا نہیں آ سکتا جہاں وہ تہذیب کے فوائد عام ہونے سے محروم ہو جائیں؟ کیا اولیاتی یا تجرباتی نقطۂ نظر سے یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ تھوڑے لوگوں کے اعلیٰ بہبود اور زیادہ لوگوں کے ادنیٰ بہبود میں توفیق و تطبیق پیدا کرنا قطعی ناممکن ہے؟[2]

---

[1] مجھے یہ کہنے کی کوئی زیادہ ضرورت نہیں ہے کہ بہت سی ایسی چیزیں جو اس وقت ناممکن ہیں ہو سکتا ہے کہ وہ جماعت کی تدریجی تعلیم کی بدولت ممکن ہو جائیں۔

[2] اس سے میری محض یہ مراد ہے کہ بڑی تعداد کے ادنیٰ بہبود سے کوئی چیز خارج کر دینا چاہیے، نہ یہ کہ بڑی تعداد کی حالت کو مطلقاً ناپسندیدہ بنا دیا جائے۔ بے شبہ یہ بحث ہو سکتی ہے کہ حقیقی خیر اس میں ہے کہ ادنیٰ تر استعدادات کے لوگ ادنیٰ تر خیور (کھانا، پینا وغیرہ) کی بڑی سے بڑی مقدار کی بجائے اس سے کم تر مقدار سے متمتع ہوں۔ اس خیال کی رو سے یہ دشواری رفع ہو جائے گی،

گے کہ ہم اسے نظر انداز کر دیں گے۔

اکثر لوگ اس اعتراض کو کسی قدر حقارت کے ساتھ نظر انداز کردیں گے۔ وہ یہ کہنے پر مائل ہوں گے کہ "ہاں، زندگی میں ایک لطیف شائستگی ایسی بھی ہے جو عام نہیں ہوسکتی، اور یہ اپنے وجود کے لیے بعض سہولت یافتہ خاندانوں کی حاجتمند ہے جو جائداد وسیع آمدنی اور عالیشان عمارتوں کے مالک ہوں۔ اگر کل ہی ایک کامل الاقتدار معاشری عمومیت قائم ہوجائے تو ممکن ہے کہ وہ سلطنت برطانیہ میں اساتذہ اور کتب خانوں کے موجودہ مصارف میں بے حد تخفیف کردے۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ جن امور کو حیات انسانی سے بہت دور کا تعلق ہے اُن کی تفتیش کم ہوجائے گی، مقالے تو بہت ہی کم شائع ہوں گے اور اصلاح و تصحیح کا کام بہت گھٹ جائے گا۔ اس ملک میں لاطینی شعر و شاعری کی وہ قدر باقی نہیں رہے گی جو اب ہے۔ بلکہ یونانی اور لاطینی علم و فضل کا معیار بھی عام طور پر پست ہوجائے گا۔ جو لوگ اس کے باوجود یونانی اور لاطینی السنہ کا مطالعہ جاری رکھیں گے انھیں اِن زبانوں کے معمولی علم پر قناعت کرنا پڑے گا، بلکہ اُن فضلا سے بھی زیادہ قناعت کرنی پڑے گی جو اب معمولی طور پر فرانسیسی اور جرمن جاننے پر قانع ہیں۔ اور الدینی (Aldine) چھاپے کی کتابوں یا قدیم چینی کے برتنوں سے دلچسپی رکھنے والوں کی تعداد گھٹ گھٹا کر برائے نام رہ جائے گی۔ لیکن ان تمام چیزوں کو کچھ زیادہ وزن حاصل نہیں ہے، یعنے اُن کو عام نوعِ انسان کی اہم ذہنی اغراض کی حیثیت سے بھی کچھ زیادہ وزن نہیں ہے۔ اِن امور کو اس مسلک کے خلاف ایک شدید اعتراض کی حیثیت سے پیش کرنا جو ہمیں معاشری اعتبار سے ہزار سالہ زمانۂ سعید (Social millenium)[1] سے ایک قدم اور قریب کردے گا ایسا ہی ہے جیسا کہ مصریوں کی غلامی کو حق بجانب قرار دینا، کیونکہ غالباً اس کے بغیر جدید زمانے کے عالمی سیاحوں کو اپنے لائحہ سے اہرام کا نام خارج کردینا پڑتا۔"

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ۔ لیکن اس دعوے سے یہ مفروض ہوتا ہے کہ جو لوگ اس کے قابل ہیں اُن سب کو فوقیت یافتہ طبقے میں شریک ہونے کا موقع حاصل ہے۔ اور یہی وہ چیز ہے جو بظاہر کسی مصنوعی انتظام سے صورت پذیر نہیں ہوسکتی۔

[1] وہ زمانہ جب کہ عیسائیوں کے عقیدے کے بموجب حضرت مسیح دنیا میں پھر آکر سلطنت کریں گے (مترجم)

شخصی طور پر مجھے اس جواب سے بے حد دلچسپی ہوتی، گو یہ ممکن ہے کہ مجھے ایک سرگرم اشتراکی کے مقابلے میں بہت کم اعتماد ہو کہ ابتذال کا زنگ، جو معاشری مساوات میں حقیقی اقدام کی قیمت ہے ہماری حیات ذہنی کا فقط صیقل شدہ سطح ہی تک محدود رہے گا۔ لیکن ہم اب تک ذہنی سطح کے نسبتہً معمولی اختلافات پر غور کر رہے تھے، مثلاً برکن اور جنوبی امریکا کے کسی جامعے کی ذہنی سطح کے اختلاف پر۔ ہم فرض کرلیں کہ معاشری تعمیر جدید کی کسی ایک تجویز کی رو سے یورپی معاشرے میں وہ معاشرتی اور معاشیاتی حالات رونما ہو سکتے ہیں جو ممالک متحدہ میں اشتمالی (Communistic) اخوت سے پیدا ہو سکتے ہیں لیکن اس کا معاوضہ یہ ہو کہ تمام حکمت (Science) تمام فن اور ادب، اور تمام ذہنی فعلیت کو، جو ان معاشروں میں اس بلند ترین سطح سے بھی متجاوز ہو جاتے ہیں جن کا علم اُن کو حاصل ہے نیست و نابود کر دیا جائے۔ ممکن ہے کہ یہ حتیٰ کہ محض ذہنی پہلو کے اعتبار سے، اس قدر اعلیٰ درجے کی زندگی پیش کرے جو اب یورپی انسانوں کی وسیع اکثریت کو حاصل ہے۔ بنا بر آں 'اعلیٰ تر تہذیب' کی انطفاء میں اس وجہ سے مزاحمت نہیں کی جا سکتی کہ ایک چھوٹے سے شائستہ طبقے کی جماعت پر اس کا اثر وسیع ہو چکا ہے۔ اگر میں سوال کروں کہ آیا ہمیں واقعی اس معاشری انقلاب کو روکنا چاہیے جس پر میں نے اعلیٰ تر تہذیب کی اغراض کے تحت فکر و خوض کیا ہے تو ہم میں سے بہت اشخاص جواب دینے پر تیار ہو جائیں گے کہ اگر لائحہ عمل میں یہ بھی شامل ہو کہ عام انسانی معاشرے کو ہوراوی مشن کے مستمرے کی اخلاقی سطح پر لایا جائے تو اس صورت میں اس کی مخالفت کو حق بجانب قرار دینا دشوار ہو جائے گا۔ اگر ہم اپنی توجہ صرف ادنیٰ مادی آسائش، ایک مجہول قناعت، اور ایسی تعلیم و تربیت کی عام اشاعت تک محدود رکھیں جو مدرسۂ یکشنبہ اور مدرسۂ کاریگراں کے معیار کے بین بین ہو تو ہمیں بے حد شکوک اور سخت تشویش و اضطراب میں مبتلا ہونا پڑے گا۔ میں اپنی ذات سے تو یقیناً شک میں پڑ جاؤں گا کہ اگر مجھے اقتدار حاصل ہوتا تو آیا مجھ میں اتنی سکت بھی ہوتی کہ اس عالم کی تقدیر میں یہ فیصلہ لکھ دوں کہ موجودہ معاشرے کے ہولناک واقعات بدستور جاری رہیں۔ اگرچہ ان کا ارتفاع تحقیق و تفکر، حلاوت اور روشنی، قوائے ذہنیہ

کا پورا اور متنوع استعمال اور اس کے تمام لوازمات کی بے ثباتی کا باعث ہوگا۔ یقیناً میں ایک لمحے کے لیے بھی یہ نہیں کہتا کہ متبادل اب یا کسی وقت اس عریان سادگی کے ساتھ کسی معاشری مصلح کے پیش نظر ہوگا۔ انجام کار (مذہبی تحریک کے غیر معمولی اضطراب کے قطع نظر) یہ امکان بدستور باقی رہتا ہے کہ اخلاقی اور ذہنی ترقی باہم مربوط رہے۔ اگر صرف چند افراد میں نہایت اعلیٰ درجے کی تہذیب برقرار رہے تو انجام کار اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ زیادہ افراد میں کچھ نہ کچھ تہذیب پیدا ہو جائے گی۔ لیکن باوجود ان تمام امور سے اُن حالات کا تصور کافی آسان ہے جن میں ہم کو ایک ادنیٰ درجے کے بہبود کی وسیع نشر و اشاعت اور اعلیٰ زندگی کی نہایت محدود اشاعت میں انتخاب کرنا پڑتا ہے۔ بہر حال ذہنی دائرے میں ایک اعلیٰ درجے کی حیات موجود ہے جو، اگر واقعی موجود ہے تو نسبتہً ایک قلیل تعداد کے لیے ہے۔ اور بعض حالات میں اس امر کا کم سے کم ایک خیالی امکان تو ضرور ہے کہ ایک قلیل تعداد کی یہ حیات ایک کثیر التعداد جماعت کی قربانیوں سے حاصل ہو، لیکن ان قربانیوں کے معاوضے میں اس کو کوئی قابلِ قدر مفاد حاصل نہ ہو۔ اگر ہم ان حالات کے تحت یہ کہیں کہ اعلیٰ حیات کو ناپید نہ کرنا چاہیے تو ہم کم سے کم اصول مراعاتِ مساوی سے دست بردار ہو جاتے ہیں جس معنی میں کہ ہم اب تک اس کو سمجھتے آئے ہیں۔

جن مثالوں پر غور کیا گیا ہے اُن کی نسبت بعض لوگوں کو شاید یہ شبہ ہو کہ آیا اس اصول کو ترک کر دینا چاہیے یا نہیں۔ لیکن میں ایک ایسی مثال پیش کروں گا جس میں کسی کو بھی پس و پیش نہ ہوگا۔ آج کل یہ امر ایک حد تک نمایاں ہوتا جا رہا ہے کہ نوع انسان کی اعلیٰ نسلوں کی معاشری حالت کو ترقی کے اعلیٰ منازل پر پہنچانے کے لیے یہ ماننا پڑتا ہے کہ ادنیٰ درجے کی نسلوں کے ساتھ مسابقت ترک کر دینی چاہیے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ دیر سویر بے شمار چینیوں یا حبشیوں کے ادنیٰ بہبود (بلکہ آخر کار اُن کے وجود ہی) کو قربان کر دیا جائے تاکہ سفید نسل کی ایک نہایت قلیل تعداد زندہ رہ سکے۔[۱]

[۱] لیکن جاپانیوں جیسی قوم کے حق میں اس ترکِ مسابقت کو صائب قرار دینا دشوار ہے، جو برابر کے مہذب تو ہیں لیکن اُن کی ضروریات مغربی اقوام کے مقابلے میں بہت محدود ہیں۔

مراعاتِ مساوی کے مجرد اصول کی بنا پر ان الفاظ کے نہایت صریح معنی کی رو سے اس مسلک کو مبنی بر اخلاق سمجھنا ناممکن ہے۔ اگر ہم اس کی حمایت کرتے ہیں تو علانیہ اِس اصول کو اختیار کرنا پڑتا ہے کہ اعلیٰ زندگی بالذات (داخلی حیثیت سے اور اپنی ذات کی حد تک) ادنیٰ زندگی سے زیادہ قیمتی ہے، اگرچہ ممکن ہے کہ یہ بہت کم اشخاص کے لیے قابلِ حصول ہو، اور اُن اشخاص کے خیرِ کثیر میں جو اس میں شریک نہیں ہیں، کسی طرح معاون بھی نہ ہو۔

میں ایک اور مثال کا اضافہ کروں گا جس پر بے شبہ اِسی اصول کا اطلاق ہوتا ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ "ہر شخص ایک ہی شمار ہو"، تو یقیناً نوعِ انسان ہی ہمارے پیشِ نظر ہوتی ہے۔ لیکن ہم ادنیٰ درجے کے حیوانات کا کیوں خیال نہ کریں؟ میں یہ کہنے کے لیے تیار ہوں کہ حقیقت میں اُن سے پوری طرح غافل نہ ہونا چاہیے۔ اُن کا الم یقیناً ایک شر ہے اور ممکن ہے کہ اتنا ہی بڑا شر ہو جتنا کہ انسان کے حق میں مساوی مقدار کا الم، قطعِ نظر اُن فعلیتوں کے جس میں الم دخیل ہو سکتا ہے اُن کے آرام بالذات میں ایک قیمت ہے جس کے لیے ہر رحم دل انسان بعض قربانیوں کو گوارا کرے گا۔ لیکن شاید ہی کوئی شخص اس بات کے لیے آمادہ ہو کہ جو رقم نوعِ انسان کی اعلیٰ زندگی کی ترقی میں صرف ہو سکتی ہے اس کو اس غرض سے صرف کیا جائے کہ لندن کی کرایہ کی گاڑیوں میں جو فربہ گھوڑے جوتے جاتے ہیں اُن کو اسی معیار کا آرام پہنچایا جائے جو ایک چکنے شراب کش کے چھکڑے کے گھوڑے کو پہنچتا ہے۔ حیوانات کی زندگی کے ساتھ اس طرح بے اعتنائی نہیں برتی جا سکتی بجز ایک اصول کے جس کی رو سے یہ اعتراف کیا جاتا ہے کہ ایک ذی حس وجود کی زندگی اعلیٰ تر بالقوی صلاحیتوں کی بنا پر دوسرے وجود کی زندگی سے زیادہ قیمتی ہو سکتی ہے بالکل قطعِ نظر اُن معاشری افادوں کے جو اُن صلاحیتوں کے تحقق میں مضمر ہیں۔ نوعِ انسان کی نسلوں یا افرادِ انسان کی قابلیت کے اختلافات ایک ادنیٰ ترین انسان اور ایک اعلیٰ ترین حیوان کے اختلافات کے مقابلے میں خواہ کتنے ہی ناقابلِ لحاظ کیوں نہ ہوں ہم اُن میں جو امتیاز کرتے ہیں، وہ اسی اصول پر مبنی ہے کہ قابلیت ہی ایک قابلِ لحاظ چیز ہے۔ ایک فرد کا دعویٰ بہر حال ایک

بالذات قیمتی حیات کی قابلیت پر منحصر ہے۔ ہم کلیتہً اس سوال کے قطع نظر کہ ایک فرد، کس قسم کا ہے اس کی قدر و قیمت پر گفتگو نہیں کر سکتے۔ اور صرف ایک لذتی ہی فرد کی محض قابلیتِ لذت کی رو سے اس قیمت پر حکم لگائے گا۔ جہاں تک کہ میں سمجھتا ہوں اِس امر کا کوئی ایجابی ثبوت نہیں مل سکتا کہ قلیل التعداد کے اعلیٰ خیر اور کثیر التعداد کے ادنیٰ خیر میں تصادم کا قرینہ نہیں ہے۔ اور جب ان میں تصادم واقع ہو تو میرے خیال میں بعض صورتیں ایسی بھی نکل آئیں گی کہ ہمیں ان میں قلیل التعداد کے اعلیٰ خیر کو ترجیح دینی پڑے گی۔

لہٰذا اس اعتراف سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ اصول مراعاتِ مساوی کے تسلیم و قبول میں کس حد تک ترمیم ممکن ہے؟ صرف اس حد تک کہ اگر ہم اب بھی اس ضابطے پر قائم ہیں کہ ہر شخص ایک ہی شمار ہو اور کوئی ایک سے زائد شمار نہ ہو تو ہمارا فرض ہے کہ ہم اس کو زیادہ مجرد صورت میں تحویل کریں۔ ہم اب بھی بدستور کہہ سکتے ہیں کہ ہر شخص ایک ہی شمار ہو جب تک کہ اس کے متعلق ہمارا پورا علم یہی ہو کہ وہ ایک ہے[1] اور یہ بھی کہ اور حالات اگر مساوی ہوں تو ہر شخص ایک ہی شمار ہو؛ لیکن یہ صرف اس بات کے مرادف ہے کہ ہر شخص اُس وقت تک مساوی شمار ہو جب تک کہ وہ مساوی ہے۔ لیکن اعلیٰ زندگی کی استعداد کی اساس پر اس کے ساتھ غیر مساویانہ سلوک بھی ممکن ہے؛ یا زیادہ آسان الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ ہر انسان کے خیر کو ہر دوسرے انسان کے مماثل خیر کے مساوی قرار دیا جائے؛

اگرچہ یہ ثابت کرنا ناممکن ہے کہ جس قلیل التعداد جماعت میں خیر کی اعلیٰ قابلیتیں موجود ہوں اس کے مطالبات کا کثیر التعداد کے مطالبات سے ایک ایسے خیر کے متعلق متصادم ہونا قطعاً ناممکن ہے جس کی صلاحیت آخر الذکر میں موجود ہو؛

---

[1] یا جیسا کہ فان ہارٹمن نے بہت خوبی سے ادا کیا ہے، "اگر مساواتِ حقوق کا مطالبہ یہ ہو کہ بالحاظِ اشخاص اُن کی تقسیم کی جائے تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ ایک شخص کی اُن تمام خصوصیات کو جو، اغراضِ تقسیم سے بے تعلق (unwesentlich) ہوں نظر انداز کر دینا چاہیے۔ (Das sittl. Bewusstsein p. 438)

بریں ہمہ میں یہ سمجھتا ہوں کہ بعض قابلِ غور باتیں ایسی ہیں جو حیاتِ عملی میں مختلف مطالبات میں سے کسی ایک کے انتخاب کی ضرورت سے بڑی حد تک باز رکھتے ہیں۔ اگرچہ ہم نظری اعتبار سے یہ نہیں ظاہر کرسکتے کہ (عالمِ ذہنی میں) بہترین قسم کی زندگی ہمیشہ مجموعی اجتماعی عضویت کو اپنے فوائد سے بہرہ مند کرتی رہے گی تاہم اس بات میں ہم حق بجانب ہیں کہ قلیل التعداد کی اعلیٰ تہذیب کو اس کے آخری نتایج کی حد تک عام طور پر جماعت میں منتقل کردیں۔ اصولِ انتخاب کو اخلاقیات وسیاسیات کی طرح دینیات میں بھی وقعت حاصل ہے۔ حکومتوں اور افراد کے حق میں زیادہ ترجیح یہی ہے کہ ایک قلیل تعداد پر جو اعلیٰ طبقے کی ہونے کی وجہ سے معاشرے کے حق میں انتہا درجہ قیمتی ہے اس کے مناسب حصے سے زیادہ توجہ مبذول کریں۔ ہم حقیقت میں پھر اسی اصول سے کام لے رہے ہیں کہ خیر کی مساوی تقسیم میں موجودہ نسلوں کی طرح آیندہ نسلوں کا بھی حصہ ہے۔ بعض دفعہ کہا جاتا ہے کہ اس وقت کی دنیا کے حالات کے اعتبار سے ایتھنیا کی تہذیب اور ایتھنیا کی عمومیت غلامی کے بغیر ناممکن تھی لہٰ شاید یہ ثابت کرنا دشوار ہو کہ اس زمانے کے حقیقی غلام ذہنی اور سیاسی حیات کے لیے، جس میں اُن کا کوئی حصہ نہ تھا، زیادہ موزوں تھے۔ لیکن یہ کہنا کوئی مبالغہ نہیں ہے کہ جو قومیں یورپ اور امریکا سے غلامی کے انسداد میں بالآخر کامیاب ہوئیں، اور جن کی جدید عمومی تحریک اپنے وجود کے لیے ممنون ہے، اُس یونانی شہری زندگی کا جو غلامی کی اساس پر قائم تھی۔ کوئی غیر اہم جزو نہیں ہیں جس حد تک کہ صورتِ حال یہ تھی غلامی عارضی اور اضافی جواز کی مدعی ہوسکتی تھی اسی اصول کی بنا پر سیاہ فام نسلوں کے بہبود سے ہماری کسی قدر بے اعتنائی کو اس صورت میں جائز قرار دیا جاسکتا ہے جبکہ وہ یورپ کی بہت ہی قلیل آبادی کے اعلیٰ بہبود سے متصادم ہو، اس خیال سے کہ اگر کسی وقت کالے آدمیوں کے حق میں وسیع پیمانے پر اعلیٰ زندگی ممکن ہے تو وہ ایک اعلیٰ نسل کے قیام و ترقی ہی کی بدولت ممکن ہوسکتی ہے۔ یہ اعتبارات ایک جماعت کی تہذیب یا تمدن کے

لہٰ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ارسطو کا ایسا ہی خیال ہوتا لیکن یہ نہ فرض کرنا چاہیے کہ اگر ایسے لوگ پیدا ہوتے جو وجوبی نا انصافی اور غلامی کے معاشی نقائص کی قدر افزائی کے قابل ہوتے تو یونانی تہذیب اور یونانی شائستگی انسداد غلامی کے حق میں اور بھی بدتر ہوتی۔

قیام و بقا پر اور بھی زیادہ موثر ہیں جس کے استفادے سے اس کے بڑے بڑے طبقات اس زمانے میں محروم ہیں۔ اگرچہ جو طبقہ اس سے مستفید ہوتا ہے اس کی توسیع کی کوشش بے شک اس کوشش کے ساتھ ساتھ جاری رہنی چاہیے جو ایک قلیل تعداد کی تہذیب کے قیام و ترقی کے لیے جاری ہو۔ یہ اعتبارات شاید ایک زیادہ محدود طبقے کے لیے معاشری مصارف کے حقیقی مطالبے کی ضرورت عملاً پیدا نہ ہونے دیں گے جو آخر کار اُس معاشرے کو (اگرچہ بالکل انھیں اشخاص کو نہ سہی) ادا کر دیے جائیں گے جو اس بہبود کا باعث ہوا تھا۔ چونکہ ادائی آیندہ نسلوں کو کی جائے گی اس لیے یہ فرض کرنے کے لیے کوئی بنیاد ہی قائم نہیں رہتی کہ ایک اشتمالی یا کثر اشتراکی جماعت اس خرچ کی اہمیت کو واقعی تسلیم کرے گی۔

میں نے جو نتائج برآمد کرنے کی کوشش کی ہے شاید اُن کا خلاصہ بیان کر دینا مناسب ہے۔

(۱) یہ ایک بیّن حقیقت ہے کہ خیر نہائی کی تقسیم میں ہر شخص ایک ہی شمار ہو اور کسی کا شمار ایک سے زیادہ نہ ہو، بشرطیکہ ہمیں اشخاصِ زیرِ بحث کے متعلق صرف یہ علم ہو کہ وہ جماعتِ انسانی کے انفرادی ارکان ہیں۔ یہ عدل و انصاف کا نصب العین ہے۔

(۲) اچھی مادی چیزوں کی مساوی تقسیم اکثر حقیقی بہبود کی غیر مساوی مقدار پیدا کرنے کا باعث ہوگی اور اس لیے اصولِ مراعاتِ مساوی سے غیر متوافق ہوگی۔ مواقع کی کامل مساوات نصب العینی انصاف کی ضروریات کو پورا کرنے میں مساوی طور پر ناکام رہتی ہے۔

(۳) حقیقی بہبود کی مساوی تقسیم بھی اکثر دفعہ تقسیم شدنی خیر کا ایک ادنیٰ مجموعۂ مقدار پیدا کرے گی۔ اور نتیجہ یہ ہوگا کہ ہر شخص کا یہ مساوی حق برباد ہو جائے گا کہ خیر کا اتنا ہی بڑا حصہ حاصل کیا جائے جو دوسروں کے مماثل حق کے اعتبار سے اس کے لیے یکساں طور پر ممکن ہو۔ اس اعتبار سے عملاً حقیقی تقسیم میں عدم مساوات کا پیدا ہونا ایک لازمی امر ہے۔ صرف مساواتِ مراعات ہی ایک ایسی مساوات ہے جس کا قصد کرنا معقولیت پر مبنی ہے۔

(۴) تمام انسان خیر کی ایک ہی قسم یا مقدار کے قابل نہیں ہیں جب کہ بعض لوگ ایک ایسے خیر سے متمتع ہوں جس سے، اس مثال کی نوعیت کے مطابق، سب انسان متمتع نہیں ہو سکتے تو وہ عموماً سب کے لیے باعثِ خیر ہے، اور وہ اس بنا پر اصول مراعاتِ مساوی کی رو سے درست ہے، تو یہ ثابت کرنا دشوار ہے کہ صورتِ حال دوامًا یہی ہوگی۔ جن افراد یا نسلوں میں اعلیٰ صلاحیتیں (یعنی اعلیٰ قسم کے بہبودگی صلاحیتیں) موجود ہوں وہ ادنیٰ استعدادات والوں کے مقابلے میں محض مساوی مراعات سے زیادہ کے مستحق ہیں۔ بنابرآں اس ضابطے سے کہ ہر شخص ایک ہی شمار ہو اور کوئی شخص ایک سے زیادہ شمار نہ ہو، یہ مفہوم لینا چاہیے کہ ہر شخص کا خیر کسی دوسرے کے مماثل خیر کے مساوی محسوب ہوئے۔

(۵) تاہم عملاً یہ بالعموم فرض کیا جا سکتا ہے کہ جن لوگوں میں یہ اعلیٰ استعدادیں ہوں وہ اگر ان کا تحقق کریں تو نسلِ انسانی کے خیرِ آخرین کا باعث ہوگا۔

ہم اس حد تک تو ان تمام حقیقی اخلاقی اختلافات کو نظر انداز کرتے رہے جو دو انسانوں میں رونما ہوتے ہیں۔ ہم نے اس سوال کو پسِ پشت ڈال دیا کہ آیا خیر کا وہ حصہ جو ہر انسان میں تقسیم شدنی ہے یا (جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں) تقسیمِ خیر میں اس انسان کا رعایتی حصہ یا تو ایک لحاظ سے خیرِ عام میں اس کے زیادہ ممد ہونے کی وجہ سے یا بلحاظِ دیگر اس کی اعلیٰ تر فضیلت یا قابلیت کی وجہ سے دوسرے انسان سے کبھی زیادہ بھی ہونا چاہیے۔ اس سوال کا جواب عملاً دوسرے ضابطے کی بحث پر مشتمل ہوگا جس کا مدعا اجتماعی انصاف کو کافی طور پر نمایاں کرنا ہے۔ یعنی یہ ضابطہ کہ ہر شخص کو اس کی قابلیت کے مطابق ملنا چاہیے۔ یہ نظریہ عادلانہ معاوضے یا صلے سے متعلق ہے۔

۴

میں اب اس دوسرے ضابطے کو جانچوں گا جو بظاہر اکثر لوگوں کو بداہتہً درست اور معقول نظر آتا ہے۔ یعنی وہ ضابطہ جو انعام یا عادلانہ معاوضے کے

نظریے پر مشتمل ہے۔ یہ اصول دو صورتوں میں بیان ہونے کے قابل ہے۔ کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ ہر شخص کو اس کی لیاقت کے تناسب سے صلہ ملنا چاہیے۔ اور کبھی یہ کہ ہر شخص کو اس کے کام یا معاشرے کی خدمت کی مقدار کے مطابق صلہ دینا چاہیے۔ بعض وقت اس مقولے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ہر شخص کو اس کی قابلیت کے مطابق ملنا چاہیے، اور بعض وقت یہ کہ ہر شخص کو اس کے کام کے مطابق۔ اگرچہ سرسری طور پر کہہ سکتے ہیں کہ دونوں ضابطے عملاً مترادف ہیں، لیکن درحقیقت ان میں اصولی فرق ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم ان دونوں کو اس صورت میں تحویل کر سکتے ہیں کہ ہر شخص کو اس کی قابلیت کے مطابق انعام ملنا چاہیے؛ لیکن پہلی مثال میں قابلیت کا مفہوم اخلاقی ہے اور دوسری میں معاشی۔ ذرا غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ ان دونوں تاویلات سے لازمی طور پر متبائن نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ اگر کسی شخص نے جس کے ہاتھ نہ ہوں پاؤں کی انگلیوں سے تصویر کھینچی ہے تو اس سے ایک معمولی طریقے سے کھینچی ہوئی تصویر کے مقابلے میں زیادہ جوش و سرگرمی، محنت و مشقت، صبر و استقلال وغیرہ، نیز زیادہ ہنرمندی اور قابلیت ظاہر ہوگی۔ اگر ان دونوں تصاویر کی فنی قیمت بالکل ایک ہے تو مصورین کو بھی دوسرے ضابطے کی رو سے مساوی صلہ ملنا چاہیے لیکن پہلے ضابطے کی رو سے پاؤں کی انگلیوں سے تصویر بنانے والے کو ہاتھ سے بنانے والے کے مقابلے میں شاید دس یا بیس گنا زیادہ صلہ ملنا چاہیے لیکن یہ کسی حال میں ان دونوں طریقوں کے متبائن نتائج کی مبالغہ آمیز مثالیں نہیں ہیں، کیونکہ جو انسانی ذکاوت، مہارت، طاقت، یا کوئی اور استعداد و محنت کی ایک مفروضہ مقدار سے برآمد ہونے والے نتائج کی کمیت و قیمت کو معین کرتی ہے، اُن کے اعلیٰ و ادنیٰ مدارج کے فرق میں مبالغہ کرنا آسان

---

[1] میں یہاں اس ضابطے پر اسی حیثیت سے بحث کر رہا ہوں جس حیثیت سے کہ وہ عام طور پر پیش کیا جاتا ہے، یعنی یہ کہ وہ مادی خیور کی حقیقی تقسیم کا ایک قانون ہے۔ اگر اس کو حقیقی بہبود کی تقسیم کے ایک ضابطے کی حیثیت سے پیش کیا جائے تو اس کی ترمیم اس اصول کی رو سے کی جائیگی جس پر بلحاظ مساوی کے اصول کے سلسلے میں بحث آچکی ہے۔ اور وہ اصول یہ ہے کہ مساوی اجرت مساوی بہبود کی ضامن نہیں ہو سکتی۔

نہیں ہے۔ اس لیے ضرورت ہے کہ ہم پہلے اپنے مقالے کی معاشی تاویل کو جانچ لیں۔
یہ نظریہ کی نصب العینی عدل کا مطلب یہ ہے کہ ہر انسان کو اس کام کی قیمت کے تناسب سے معاوضہ ادا کیا جائے جو وہ جماعت کے حق میں انجام دیتا ہے، اسی وقت تک مستحسن نظر آتا ہے جب تک کہ ہم اس امر سے غافل رہیں کہ معاشی قیمت لازمی طور پر اضافی ہے نہ کہ اطلاقی۔ ایک مفروضہ شے کی قیمت سے ہماری مراد اور چیزوں کی وہ مقدار ہے جو بعض خاص معاشری حالات میں واقعی اس کے لیے مقرر کی جاتی ہے۔ لیکن جب ہم یہ فرض کر رہے ہیں کہ معاشرے کی ہیئت ہی گویا سرے سے بدل رہی ہے، اور ہمیں پورا اختیار حاصل ہے کہ نصب العینی عدل کے مطابق انسانی معاشرت کی تعمیر جدید عمل میں لائیں تو قیمت کی تشخیص کے تمام معمولی وسائل غائب ہو جاتے ہیں۔ قیمت کی نسبت ہمارے معمولی تصورات اس امر کو مفروض کرتے ہیں کہ دولت متعدد افراد میں منقسم ہے، اور وہ آزاد ہیں کہ ایک قسم کی دولت کو دوسری قسم سے ادل بدل کریں خواہ اس پر پابندیاں کچھ ہی عائد ہوں۔ تاہم کہہ سکتے ہیں کہ طبی خدمت دوسری اچھی اشیاء کی اُس مقدار پر منحصر ہے جس کو لوگ شرائطِ ذیل کے تحت طبی خدمت کے معاوضے میں ادا کرنے کے لیے تیار ہوتے ہیں:- (۱) یہ کہ طبی پیشے کا شمار اُن اشخاص کی تعداد پر منحصر ہو، جو اس کا موازنہ اور پیشوں سے کرنے کے بعد، جبکہ اس کا دروازہ اس طبقے کے افراد کے لیے کھلا ہوا ہو، اس پیشے کی طرف اس کے فوائد کے مدِنظر راغب ہوں؛ (۲) یہ کہ اس پیشے کی تعلیم و تربیت کے لیے کچھ مصارف درکار ہیں؛ اور (۳) یہ کہ انہیں افراد کی ایک محدود تعداد اِن مصارف کی متحمل ہو سکتی ہے جو (خود یا اُن کے والدین) دولت کی ایک خاص مقدار جمع کر چکی ہو، اور ایک حد تک سرمایہ دار بن گئی ہو وغیرہ۔
مجھے اس امر کے ثبوت کے لیے مزید دشواریوں میں پڑنے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی کہ اقدار قیمتوں کی طرح مسابقت سے متاثر ہوتی ہیں[۱]۔ میں نے جس مثال کا انتخاب

---

[۱] معاشیین کے تمام تصورات مثلاً "افادہ مختتم"، "طلب مختتم"، "کرایۂ مصارف"، وغیرہ اسی مثال سے وابستہ معلوم ہوتے ہیں۔ یاد رہے کہ اگر مسابقت کی عدم وجودگی میں اس حد کی مساحت کے ذرائع

کیا ہے وہ حقیقت میں اُن متعدد مثالوں میں سے ایک ہے جن کی قیمتیں کلیتہً مسابقت سے مقرر نہیں ہوا کرتیں اور جس نقطے پر ان قیمتوں کا (اگر عمال کے افراد میں نہیں تو عمال کے مختلف طبقوں میں ہی سہی) مسابقت کے ذریعے مقرر ہونا موقوف رہو، وہیں سے ہم بھی فراہم شدہ اشیا کی قدر و قیمت ظاہر کرنے سے عاجز آجاتے ہیں۔ عام طور پر طبابت پیشہ لوگوں کا یہ دستور ہے کہ مریض کی دولت کے لحاظ سے اپنی فیس میں کمی بیشی کرتے رہتے ہیں۔ اور اس کے تعین میں مریض کے مکان کے زرلگان سے ایک سرسری اندازہ قائم کیا جاتا ہے۔ اب اگر ایک ہی قسم کے طبی معائنے کے لیے مریض آ دس آنے ادا کرتا ہے، مریض ب سات آنہ چھ پائی اور مریض ج پانچ آنے، تو کونسی اجرت فراہم شدہ جنس کی صحیح قیمت ظاہر کرتی ہے؟ صاف ظاہر ہے کہ اس کا جواب ناممکن ہے۔ جس جماعت کی تنظیم شروع سے آخر تک غیر مسابقتی اساس پر مبنی ہو، اس میں دوسری اشیا کی قیمت کی نسبت سے طبی خدمات کی قیمت ظاہر کرنا عام الفاظ میں ایسا ہی ناممکن ہے جیسا کہ اُن مخصوص طبی معائنوں کی صحیح قیمت کا جن کا معاوضہ مریض کی دولت کے مطابق ادا ہوا ہے۔ قیمت کی تشخیص مسابقت سے ہوتی ہے۔ اور اس سے اس امر کی طرف دلالت ہوتی ہے کہ جنس زیر بحث یا کم سے کم عام اجناس کی بہم رسانی محدود ہے، اور اگر تمھیں ایک چیز میسر ہے تو دوسری نہیں نصیب ہو سکتی۔ طبی خدمت بھی بالکل اُسی قسم کی جنس ہے جس کی طلب کسی حال میں غیر محدود نہیں ہے۔ اگر کوئی اشتراکی مملکت تمام افراد کے پیشے مقرر کردے اور اُن کی تعلیم و تربیت کا بیڑا خود ہی

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ۔ بھی دریافت کیے جائیں جس تک کہ مختلف سامان و اجناس لوگوں کی حقیقی خواہشوں کی تکمیل کا باعث ہوں گے تو اُن لوگوں کے حق میں یہ کوئی معیار نہیں ہو سکتا جن کا یہ دعویٰ ہو کہ خیر سے مراد وہ نہیں ہے جس کی لوگ حقیقت میں خواہش کرتے ہیں۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعض معاشیین کی اخلاقی تحقیقات کا (حتیٰ کہ جب وہ لذتی نفسیات سے انکار کردیں) اس قسم کے مفروضے سے ابطال ہوتا ہے۔ اشتراکی نصب العین کے فوری تحقق کی تجاویز کے خلاف ایک اہم اعتراض یہ ہے کہ اُن کی رو سے موجودہ ضروریات کی مناسبت سے معاوضہ مقرر کرنے کی کوشش کی جائے گی (جس میں اوقات کار بھی شامل ہوں گے) اور ایک متوسط کارکن کے موجودہ نصب العین 'مسرت' کا بھی لحاظ کیا جائے گا۔

اٹھائے تو، قیاس چاہتا ہے کہ تمام شہریوں کے لیے طبی خدمت مفت کر دی جائے گی اگر ہر شخص کی ضرورت کے مطابق طبی خدمت کا انتظام ہو جائے اور اس کو معاوضے میں اپنی جنس کا کوئی حصہ ادا کرنا نہ پڑے، تو جماعت کی طبی خدمت کی معاشی قدر و قیمت دریافت کرنا قطعاً ناممکن ہو جائے گا۔

شاید یہ کہا جائے کہ یہ اعتبارات اُس وقت صادق نہیں آتے جب ہم کسی خاص جنس (جو ہمیشہ محدود ہے) نہیں بلکہ عام اجناس کی طلب پر غور کرتے ہیں جو عملاً غیر محدود ہیں۔ یہ صورتِ حال حقیقت میں اُس وقت بھی غیر متغیر رہے گی جب کہ بالفرض مملکت اس چیز کا تعین اپنے ذمے لے کہ ہر کارکن ہر جنس میں سے کتنا حاصل کرے، اور ساتھ ہی مبادلے کو فراہمیِ جنس کی طرح جرم قرار دے۔ اگر ہر کارکن کی اجرت ذخائر کے اجازوں کی صورت میں ادا کی جائے اور ہر کارکن کو اجازت ہو کہ اپنی روزانہ راتب جس صورت میں چاہے حاصل کرے تو کیا ہوگا؟ اس صورت میں دو چیزیں قابلِ قیاس ہیں۔ مملکت کو اُس جنس کی مقدار مقرر کرنی پڑے گی جو دوسری جنس سے تبادلے کے قابل ہو۔ اگر اُس نے زیرِ بحث چیز کی قیمت کا تخمینہ اس مہارت علم اور تربیت وغیرہ کی مقدار کے حوالے سے کیا جو اس کی تیاری میں صرف ہوئے تو ہمیں مان لینا چاہیے کہ جو مسئلہ زیرِ بحث تھا وہ حل ہو گیا۔ کیونکہ ہم جس چیز کی تلاش میں ہیں وہ بجنسہٖ ایک پیمانہ ہے جس کی مدد سے گھڑی سازی اور شلجم کی کاشت میں تقابل ہو سکتا ہے۔ اس کے برخلاف (ایک منطقی دور کی مشکلات سے بچنے کے لیے) اگر ہم فرض کر لیں کہ محنت کی کیفیت کو نظر انداز کر دیا جائے گا تو صرف دو معیار ایسے ہوں گے جن کی مدد سے ہم مشخص کر سکتے ہیں کہ ایک جنس کی کس قدر مقدار کو دوسری جنس کی ایک معینہ مقدار کے مساوی قرار دینا چاہیے۔ اور وہ معیار یہ ہیں کہ (۱) اس کی تیاری یا پیداوار میں محنت کی کتنی مقدار صرف ہوئی، اور (۲) زمین یا اس کے محاصل اور اس کی پیداوار میں جو سرمایہ لگا اس کی مقدار کیا ہے[1]، مگر سرمائے کو سلیقہ محنت اور ضبط و پرہیز یا انتظار میں تحویل کیا جا سکتا ہے جس کی وجہ سے وہ فوراً "خرچ ہونے سے بچا رہا"۔ یہاں جو اصول زیرِ غور ہے اس کے لحاظ سے اگر کسی کارکن کو اپنی تنخواہ کے

---

[1] ہماری موجودہ اغراض کے لیے اس معاشی مسئلے پر بحث کرنا غیر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ کس قدر زمین کو سرمایہ قرار دیا جائے۔

گوشت یا روٹی کی صورت میں حاصل کرنے کی اجازت ملی ہو تو اس کو بلاشبہ کئی پونڈ روٹی اور ایک پونڈ گوشت میں سے کسی ایک کو انتخاب کرنا پڑے گا؛ کیونکہ بیل کا ایک پونڈ گوشت پیدا کرنے کے لیے جتنی زمین چاہیے ایک پونڈ آٹا پیدا کرنے کے لیے اتنی زمین درکار نہیں ہے۔ لیکن مختلف اجناس کی اضافی قیمت کے اس جز و کو حقیقت میں کارکن کے کار بحیثیت کار کی قدر و قیمت سے سروکار نہیں[1]۔ اس لیے دو کاموں کی قیمت کے تقابل کا واحد طریقہ (خواہ کسی مفروضے کی رو سے ہو) محض ان کی جدا جدا مقادیر کی رو سے ممکن ہے۔

اس کے باوجود ہماری مشکلات کا خاتمہ نہیں ہوتا۔ کام کی مقدار کیا چیز ہے؟ یہ تو ایک بدیہی امر ہے کہ کام اس وقت پر مشتمل نہیں ہے جو اس میں صرف ہوا ہے۔ کیونکہ بعض کام اور کاموں سے زیادہ دشوار ہوتے ہیں لیکن محض کام کی سختی کی وجہ سے مزید معاوضے کا حق نہیں پیدا ہوتا، بجز ان صورتوں کے جن میں زیادہ دشوار کام آسان کام کے مقابلے میں بہت زیادہ ناگوار ہو بعض بہت آسان کام انتہائی یکسانی کی بنا پر ناخوش گوار ثابت ہو سکتے ہیں لیکن بعض لوگوں کو سخت جسمانی مشقت سے ایجابی مسرت حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ دشوار کام اتنی دیر تک جاری رہے کہ گراں گذرنے لگے اور اگر وہی کام آسان ہو تو اتنی دیر میں گراں بار نہ ہو۔ البتہ ایک محنتی کارکن لے دے کر صرف اتنا دعویٰ کر سکتا ہے کہ جس حد تک اس کا کام دوسرے کام کے مقابلے میں زیادہ ناخوش گوار ہے، اسی حد تک اس کو یا تو یہ آزادی حاصل ہو کہ اس ناگواری کے صلے میں اوقات کار کم کر دیئے جائیں یا اس کو کوئی اور فوائد حاصل ہوں، جیسے زائد غذا، ذخائر حاصل کرنے کے مزید اجازے وغیرہ۔ ممکن ہے کہ کام کی اضافی

---

[1] اس بات پر زور دیا جائے گا کہ ایک ایسے کارکن کو جس کے کام میں سرمایہ یعنی "پرہیز" یا "انتظار" صرف ہوا ہے اس صرفے کا معاوضہ بھی دیا جائے۔ لیکن یہاں جو نصب العینی نظام زیر غور ہے اس کی رو سے جس کارکن نے اس سرمائے کو پیدا کیا ہوگا اس کو اسی وقت کافی معاوضہ مل چکا ہوگا۔ اور جب ہم پہلے ہی سے ایک نصب العینی تقسیم مفروض کریں تو اس کا کوئی موقع نہیں ہے کہ افراد کی خود اختیاری بچت سے سرمایہ جمع ہو۔ کیونکہ تمام ضروریات کی تکمیل سرکاری محاصل سے کر دی گئی ہوگی۔ اس باب میں شروع سے آخر تک سرمائے کا ذکر کرتے ہوئے میری مراد "تخلیقی" سرمایہ ہے نہ کہ "تصرفی"۔

ناگواری کے تقابل کے لیے کوئی نظام دریافت کیا جائے۔ وہ اس طرح کہ ہر کام کی وہ مقدار معلوم کی جائے جو ایک اوسط انسان مساوی محنتانے کے صلے میں انجام دینے کے لیے تیار ہوگا، جب کہ لفظ محنتانہ میں وہ تمام فوائد شامل ہوں (خواہ فرصت یا غذا یا اور سہولتوں کی شکل میں) جن کے لحاظ سے ایک جماعت مختلف پیشوں میں عمال کے حالات میں مساوات پیدا کرنے کی کوشش کر سکتی ہے۔ اس طرح کام کی وہ مقدار مشخص ہو سکتی ہے جو مختلف اجناس یا جماعت کی خدمات کی قیمت سے حاصل ہوتی ہے۔ اور جیسا کہ واضح کیا گیا ہے مقدارِ محنت ہی ایک واحد معیار ہے جس سے ہم مختلف کاموں کی اضافی قیمت کو جانچ سکتے ہیں۔

اگرچہ میری رائے میں یہ طرزِ استدلال ساکت کر دیتا ہے، تاہم اغلب ہے کہ بعض اذہان کے حق میں وہ اس قدر رنجیدہ ہو کہ قابلِ تشفی نہ رہے۔ یہ لوگ حیرت و استعجاب کے ساتھ دریافت کریں گے کہ، کیا تمھارا یہ مطلب ہے کہ ایک طبیب معاشرے کی خدمت ایک کسان سے زیادہ نہیں کرتا؟ تو کیا اس صورت میں اُس کو متناسب صلہ نہ ملنا چاہیے؟ اگر یہ مان لیا جائے کہ مسابقت کا انسداد تمھیں اس اضافی قیمت کا اندازہ پونڈ، شلنگ، پنس کی صورت میں کرنے سے باز رکھے گا، تو بھی جماعت کا حاسۂ عمومی یقیناً اس قابل ہے کہ مختلف خدمات کی اضافی اہمیت کی قدر کرے، اور اپنے حاسۂ باطن کی مدد سے جو کچھ مبنی بر انصاف اور مناسب ہو اس کے مطابق عمل کرے۔ میرا جواب یہ ہے کہ کیا یہ بات صاف و صریح طور پر واضح ہے کہ ایک طبیب کی خدمت ایک کسان کی خدمت کے مقابلے میں اس قدر زیادہ اہم ہے؟ ہم بالفعل ان خدمات کی اضافی اہمیت کا اندازہ اُن کی دستیابی کی متقابلہ دشواریوں سے کرتے ہیں۔ اگر ایک مقنن کو کامل اختیار دے دیا جائے کہ وہ معاشرے کی جو ہیئت چاہیے فرض کرلے، تو اسے کوئی دشواری پیش نہ آئے گی کہ طبی خدمت کو اتنا ہی آسان کردے جتنا کہ روٹی کا حاصل کرنا آسان ہے۔ افراد کی ایک کافی تعداد کو طب کی تعلیم دلائی جائے گی، تاکہ اس بات کا اطمینان ہو جائے کہ ہر شخص کے لیے ضرورت کے وقت طبی خدمت مہیا ہو سکتی ہے۔ اور کسانوں کی ایک کافی تعداد بہم پہنچائی جائے گی تاکہ ہر شخص کو پیٹ بھر روٹی میسر آسکے۔ اور جب یہ دونوں شرائط

حاصل ہو جائیں تو جماعت کے پاس روٹی کی مزید پیداوار یا مزید طبی خدمت کی مطلق قدر و قیمت نہ ہوگی[1] اگر یہ دونوں چیزیں کافی مقدار میں حاصل ہو سکیں تو تم یہ نہ بتا سکو گے کہ زیادہ قیمت کس کو حاصل ہے۔ اگر تم یہ سوال کرو کہ جب دونوں کافی مقدار میں میسر نہ آسکیں تو زیادہ قیمت کس کو دی جائے گی تو تب ماننا پڑے گا کہ کسان زیادہ ناگزیر خدمت انجام دیتا ہے۔ اگر طبیب نہ ہو تو ہم میں سے کچھ لوگ نڈھال ہو جائیں گے یا امراض و آلام میں مبتلا رہیں گے لیکن جب تک کسان یا کوئی اور مساوی درجے کا غذا پیدا کرنے والا موجود نہ ہو اس وقت تک ہم میں سے ایک بھی تو زندہ نہ رہے گا۔ پس اگر "ہر شخص کو اس کے کام کے مطابق، اجرت دینے کے اصول سے تم یہی مراد لیتے ہو تو کسان کو طبیب سے زیادہ معاوضہ ملنا چاہیے لیکن اس اصول کی ترجمانی جب اس انداز میں کی جائے تو اُس کے مبنی بر انصاف ہونے کو تسلیم نہیں کیا جا سکتا طبیب قدرۃً مملکت سے کہے گا کہ "کاش مجھے خبر ہوتی کہ میرے ساتھ یہ سلوک روا رکھا جائے گا تو میں بھی کسان بننے کو پسند کرتا۔ اور جب حکومت نے اپنی اعلیٰ سہولت کے پیش نظر مجھے طبیب کا پیشہ اختیار کرنے پر مجبور کیا تھا تو محض اُس کی وجہ سے میں کیوں نقصان میں رہوں؟ حکومت تو کہتی ہے کہ "روٹی طبی خدمت سے زیادہ ضروری ہے"، لیکن اگر حکومت کو دونوں کی خدمات مطلوب نہ تھیں تو اُس کو چاہیے تھا کہ میرے طبیب بننے پر اتنا اصرار نہ کرتی"۔

یہ ظاہر ہے کہ اگر "ہر شخص کو اس کے کام کے مطابق انعام دینے" کے مقولے پر عمل کیا جائے تو اس کے حقیقی نتائج ان نتائج سے بالکل مختلف ہوں گے جو اُس کے حامیوں کی کم از کم ایک جماعت کا عام طور پر منشا ہیں۔ جب ان کا مقصد یہ نہیں ہے کہ مساوی کام کے معاوضے میں مساوی فوائد حاصل ہوتے چاہئیں تو وہ عموماً یہ تسلیم کرتے ہیں کہ جو کام عام طور پر اعلیٰ درجے کا خیال کیا جاتا ہے، جس کام میں اعلیٰ سے اعلیٰ قوائے ذہنیہ صرف ہوتے ہیں، جو کام ذہنی نوعیت کا حسن کارانہ، اور روحانی نوعیت کا

---

[1] زیادہ سہولت کے پیش نظر بیرونی تجارت کو نظر انداز کر دیا جائے۔ اگر غلہ برآمد کیا جائے تو وہ یقیناً جماعت کے حق میں روٹی کی حیثیت سے کام نہیں آسکتا۔

ہو اُس کا معاوضہ ادنیٰ درجے اور زیادہ تر دستکاری اور جسمانی قوت کے کام کے مقابلے میں بہت زیادہ ملنا چاہیے۔ یہ استدلال ان دو میں سے کسی ایک اساس پر قائم ہو سکتا ہے۔ یا تو (۱) اس اساس پر کہ اس کام کی بدولت جماعت کی اعلیٰ خدمت انجام دی جاتی ہے، یا (۲) اعلیٰ استعداد کو محض اس وجہ سے زیادہ معاوضہ ملنا چاہیے کہ وہ اعلیٰ ہے۔ پہلے دعوے میں مجھے کوئی انصاف نظر نہیں آتا۔ جو شخص انجیل چھاپتا ہے وہ اُس شخص کے مقابلے میں بے شبہ ملت کی زیادہ خدمت انجام دے رہا ہے، جو چند پیسوں میں ہولناک افسانے شائع کرتا ہے لیکن اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ دونوں معاشرے کی جائز ضرورتیں پوری کرتے ہیں تو کوئی نہیں کہے گا کہ پہلے شخص کو دوسرے کے مقابلے میں زیادہ معاوضہ ملنا چاہیے۔ جب تک مختلف اقدار کام کے خالص معروضی نتائج کے اختلاف سے پیدا ہوتی رہیں اس وقت تک کوئی شخص حجت نہیں کرے گا کہ زیادہ اہم یا اعلیٰ تر نتائج کو بالکل ایک سے کام کے غیر مساوی معاوضے کی اساس قرار دیا جائے۔ اگر تم کہو کہ خود کام مختلف ہے نہ کہ اس کے فقط خارجی نتائج، تو میں نہیں سمجھ سکتا کہ دو کاموں میں نوعیت کا اختلاف کس طرح پیدا ہو سکتا ہے جب کہ اُن کو (۱) اُن نتائج سے جو جماعت پر مترتب ہوتے ہیں (۲) اور ان استعدادوں سے جن سے شخص فاعل کام لیتا ہے مجرد کر لیا جائے۔ اگر تم آخری صورت پر زور دینا چاہتے ہو تو تم ہمارے دو بنیادی متبادلات میں سے دوسرے کو اختیار کر رہے ہو جس کو ابھی جانچنا باقی ہے۔

کیا فضیلتوں کے اعلیٰ شرف (اخلاقی یا جمالیاتی یا ذہنی افضلیت) کو مزید معاوضے کی اساس قرار دیا جاتا ہے؟ بے شک۔ اگر ذہنی کام کو غیر ذہنی کام کے مقابلے میں زیادہ ناگوار سمجھا جائے تو اُس کو زیادتیٔ معاوضہ کا حق بھی حاصل ہونا چاہیے لیکن یہ عام رائے نہیں ہے کہ ذہنی اشخاص کو ذہنی کام دست درزی یا میکانی مشقت کے مقابلے میں کم خوشگوار معلوم ہوتا ہے۔ غالباً اکثر لوگ یہ کہیں گے کہ اگر اور حالات مساوی ہوں تو ذہنی کام نہایت خوشگوار ہوتا ہے کہ اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ دستکاری کی محنت اور ذہنی محنت کا معاشری اندازہ اور دیگر حالات متساوی ہو چکے ہیں تو اس کے باوجود دستکاری کے بجائے ذہنی کام اختیار

کرنے پر لوگ غالباً اس کثرت سے آمادہ ہوں گے کہ جماعت اُن کے لیے کافی روزگار کا انتظام نہ کر سکے گی۔ لیکن فی الحال اتنا کافی ہے کہ زائد ناگواری کی بنا پر مزید معاوضے کے دعوے کو باطل قرار دیا جائے۔ تاہم اگر قیاس یہ ہو کہ کارکن ذہنی کام میں ایک قسم کے اعزاز کو شامل سمجھتا ہے اور اسی بنا پر عوض کا طالب ہے تو سوال یہ ہونا چاہیے کہ ذہنی کام کرنے والا اس اعلیٰ کام کا موقع حاصل کرنے میں کس کا ممنون ہے؟ اس کا جواب یہ ہوگا کہ (۱) کچھ تو اعلیٰ تعلیم اور مناسب مواقع کا اور (۲) کچھ ذہنی کام کی اعلیٰ اقسام کی صورت میں، فطری قابلیتوں کا جو نسلِ انسانی میں کم و بیش حیثیت میں پائی جاتی ہیں۔ دماغی کام کرنے والے کو یہ حیثیت جس حد تک تعلیم کی بدولت حاصل ہے، اس حد تک صاف ظاہر ہے کہ اس میں کوئی ذاتی قابلیت نہیں ہے بلکہ معاشری تنظیم نے اس کو اس مرتبے پر پہنچا دیا ہے۔ موجودہ حالات میں تعلیم پر سرمائے کی حکومت ہے۔ اور چونکہ جو سرمایہ تعلیم و تربیت میں لگتا ہے وہ اس شخص کے پاس تو جمع نہیں ہوتا جو اس سے مستفید ہوتا ہے بلکہ ہمیشہ دوسروں کے ہاتھوں میں چلا جاتا ہے، اس لیے کوئی دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ اس قسم کے واقعے میں مجرد انصاف کی بنا پر معاوضے کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے، خواہ بعض حالات میں مفادِ عامہ کے وسائل کی حیثیت سے اس کی ادائی میں کتنی ہی مصلحت کیوں نہ ہو۔ اور بے شبہ جب معاشری انتظامات تبدیل ہو جائیں تو جماعت ضروری تعلیم کے مواقع آسانی سے اُن سب اشخاص کے لیے فراہم کر سکتی ہے جن کی تعلیم معاشرے کے لیے ضروری ہو۔ دونوں صورتوں میں ذہنی کام کرنے والے کی اعلیٰ افضلیت کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

لیکن اعلیٰ درجے کے کام کی اُن قابلیتوں کی نسبت کیا کہا جائے گا جو فطرت کی اقتضا سے پیدا ہوتی ہیں؟ فطرت نے اکثر انگریزوں کو وہ ذہنی قوتیں عطا کی ہیں کہ بہت کم حبشیوں کو نصیب ہیں۔ اُس نے انگریزوں میں دو سے پانچ فی صدی تک[1] ضروری تعلیم و تربیت، مواقع اور اُن کے استعمال کے ساتھ ساتھ اتنی قابلیت دی ہے کہ آکسفورڈ سے طیلسانی کی سند درجۂ اول میں حاصل کریں، بشرطیکہ ذہنی

---

[1] مجھے یہ کہنے کی کوئی ضرورت نہیں کہ یہ اندازہ محض قیاسی ہے۔

قابلیت کی ایک خاص قسم کی تقسیم کو اعلیٰ ذہنی قوتوں کے نسبتہً کمیاب ہونے کی ایک مثال کی حیثیت سے لیا جائے۔ اور جب ہم سب سے اعلیٰ نوعیت کی ذہنی قابلیت پر غور کرتے ہیں تو معلوم ایسا ہوتا ہے کہ فطرت ہزاروں میں ایک کو اعلیٰ جدت سے بہرہ مند کرتی ہے، اور ایک پشت میں کوئی چھ آدمیوں کو نبوغ (Genius) سے وغیرہ۔ لیکن کیا ایک شخص میں ٹھیک اسی قسم کا کام انجام دینے کی قابلیتیں جس کو اس کے صرف چند ہی ہم وطن انجام دے سکیں، بلکہ ایک ایسے کام کی قوت (یقیناً ایک ایسی قوت جو ایک نہایت پاکیزہ جدت طرازی پر دلالت کرتی ہو) جس کو اس وقت دنیا کا کوئی انسان انجام نہیں دے سکتا بہتر معاوضے کی اساس قرار پا سکتی ہے؟ جب تک اس مسئلے کو محض ایک 'انعام' کی حیثیت سے دیکھا جائے، یعنے ایک مزید انعام کی حیثیت سے جو اس کی اعلیٰ تر قوتوں کے استعمال میں مضمر یا ان کیلئے لازمی نہیں ہے، تو مجھے کہنا پڑے گا کہ زائد معاوضے میں کوئی انصاف نہیں نظر آتا۔ ہر شخص اعتراف کرے گا کہ کسی قوت کی محض کمیابی اس کے ساتھ غیر معمولی برتاؤ کا باعث نہیں ہو سکتی۔ اگرچہ یہ بے شبہ ممکن ہے کہ انتہا درجہ میکانی اور اتفاقی نوعیت کی افضلیت (یعنے ایک شخص میں لطافت لمس کا موجود ہونا جس کی وجہ سے وہ اناج پرکھنے میں دوسروں سے بہتر ہو) ایک شخص کو مسابقتی نظام حکومت میں دنیا کی دولت کے ایک بڑے حصے کا مالک بنا دے۔ ایک مسابقتی نظام حکومت میں ایک تو ہی ہیکل انسان اور ایک بونا دونوں اپنا اپنا مظاہرہ کر کے قابل لحاظ رقم جمع کر سکتے ہیں۔ لیکن نصب العینی انصاف کے اصول کی رو سے کیا کوئی وجہ ہو سکتی ہے کہ کیوں انھیں دن بھر کی محنت کے معاوضے میں ایک معمولی شطیرہ فروش کی اجرت سے زیادہ ملے؟ اگر وصف محض نایاب ہی نہ ہو بلکہ ذہنی یا حسن کارانہ یا (جس حد تک کہ اخلاقی صفات براہ راست ارادے کے تحت نہ ہوں) اخلاقی اعتبار سے قابل تحسین بھی تو صورت حال بدل جاتی ہے؟ کیا دماغی قوت یا اعصاب کی مضبوطی یا کام کی فطری محبت کسی انسان کو زندگی کی اچھی چیزوں میں اپنی قوت بازو سے کمانے والے کے مقابلے میں زیادہ کا مستحق بنا دیتی ہیں؟ اگر کوئی شخص غیر معمولی طور پر جسیم اور طاقتور ہے تو میری رائے میں یہ درست نہیں ہے کہ اس کو رعب و احترام کے احساس سے

دیکھا جائے جو اکثر اس علم کی بنا پر پیدا ہوتا ہے کہ بعض حالات میں ایسا انسان
ہم پر بے باکی کے ساتھ حملہ آور ہو سکتا ہے بلکہ اُس کو حیرت و استعجاب اور دلچسپی
کے احساسات سے دیکھا جائے جو ایک ہاتھی یا ایک ایسے عظیم الجثہ جانور کا ڈھانچا
دیکھنے سے جو زمین کے اندر سے کھود کر نکالا گیا ہو، پیدا ہوتا ہے۔ اگر وہ غیر معمولی
طور پر تندرست اور پھرتیلے جسم کا ہو تو زیادہ مناسب یہ ہے کہ میں اُس کو ایک
نیم جمالیاتی اور نیم ہمدردانہ احساس کے ساتھ دیکھوں جو ایک تازی کتے یا چکارے
کو دیکھنے سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر اس میں حیرت انگیز دماغی قوت، ایک شاعر کا سا
تخیل، اور ایک فلسفی کی سی تیز فہمی ہے تو مجھ پر لازم ہے کہ اس کا احترام کروں،
یعنے ایسا ذہنی احترام جو اُس کی صفات کے لیے موزوں ہے۔ اگر اس میں اخلاقی
یا روحانی قابلیتیں معمولی اشخاص سے بہت زیادہ ہوں، تو مجھ پر واجب ہے کہ اس سے
اخلاقی اور روحانی احترام کے ساتھ پیش آؤں لیکن یہ وجہ میری سمجھ میں نہ آسکی کہ
ذہنی یا روحانی افضلیت کی بنا پر میں کیوں اُس کے سامنے شامپین شراب کا
شیشہ پیش کروں اور ایک دوسرے مہمان کے سامنے جو ان جواہر سے کم بہرہ مند ہے
محض تھوڑی سی بیر شراب۔ نہ تو ذہنی اور نہ روحانی افضلیت اس امر کی کوئی قابل فہم
اساس ہو سکتی ہے کہ دنیاوی عیش و آرام میں ایک شخص کو کیوں اس کے پڑوسی سے
زیادہ حصہ نصیب ہو۔ اُس کے مخصوص ذاتی جوہر سے جو اعلیٰ قوتیں اور اعلیٰ اقتدار
یا حکومت حاصل ہوتی ہے، اُس کے اظہار کا آزادانہ موقع خود ہی اس افضلیت کا
موزوں اور واحد صلہ ہے۔ جو شخص اعلیٰ ذاتی جوہر کی بنا پر دوسروں کے مقابلے میں
اعلیٰ نوعیت کی مسرت کے قابل ہو وہی اعلیٰ مسرت اس کے حق میں ایک مناسب
صلہ ہے، نہ کہ اُن ادنیٰ اقسام کی لذت جو اُس کے ادنیٰ ذاتی جوہر کے لائق ہے۔ اگر
ان دونوں میں کوئی فرق کرنا ہی ہے تو یہ مستحسن حجت پیش کی جا سکتی ہے کہ اعلیٰ انسان
کو ادنیٰ لذات کا حصہ اُس شخص کے مقابلے میں کم ملنا چاہیے جس میں کسی اور چیز کی
قابلیت نہ ہو، کیونکہ وہ اُن کے بغیر بھی زندہ رہ سکتا ہے۔ واقعی یہ خیال ظاہر
کیا جائے گا کہ ایک اعلیٰ درجے کے انسان سے توقع ہو سکتی ہے کہ وہ اپنی دولت
و ثروت کا "اچھا مصرف نکالے گا" یعنے اس کو مفاد عامہ میں استعمال کرے گا لیکن

اگر واقعہ یہی ہے تو دولت حقیقت میں تقسیم نہیں ہو رہی ہے، بلکہ تقسیم صرف ملتوی ہو گئی ہے۔ اصل بحث یہ ہے کہ، وہ کیا چیز ہے جس سے ایک افضل انسان کو مستفید ہونا چاہیے؟'

اس زبان کی، جو کسی قدر مجرد ہے، حقیقی ترجمانی معاشری ترتیب کے اعتبار سے اس طرح کی جائے گی کہ جہاں تک میری نظر کام کرتی ہے انصاف اس امر کا متقاضی نہیں ہے کہ چونکہ فطرت نے ایک انسان کو وہ قابلیتیں عطا کی ہیں جن سے وہ جماعت کو بے حد فائدہ پہنچا سکتا ہے اس لیے اس کے کام کی اجرت (کسی مجرد اصول کی بنا پر اور معاشری افادے کے خیالات کے قطع نظر) بحساب فی ساعت عام لوگوں کے مقابلے میں اونچی شرح سے ملنی چاہیے خواہ ان کا کام بھی اسی قدر تھکانے والا اور ناگوار کیوں نہ ہو[1]۔ اونچی شرح سے اجرت ادا کرنے، سے میری مراد یہ ہے کہ کوئی وجہ نہیں ہے کہ کیوں اس کو بہتر غذا، بہتر ملبوسات اور رہنے سہنے کے لیے بہتر مکان ملے۔ اور یہ کہ اس کو عیش و آرام کے سامان زیادہ مقداروں میں یا زیادہ قیمت کے نصیب ہوں یا اس کو زیادہ دن چھٹی ملے۔

بے شبہ یہ بالکل صحیح ہے کہ اعلیٰ استعداد والے انسان کو اپنے ملکات سے کام لینے کے لیے بعض غیر معمولی نوعیت کی خارجی شرائط ضروری ہیں۔ اور ممکن ہے کہ یہ شرائط ان سہولتوں اور خاطر داریوں کی کثرت پر مشتمل ہوں جن کی عام لوگ پوری قدر کر سکتے ہیں۔ بلکہ جب تک یہ حالات پیدا نہ ہوں اعلیٰ ملکہ بجائے اعلیٰ مسرت کے مصیبت پیدا کر دیتا ہے۔ مثلاً اگر ایک نابغۂ موسیقی کو شور و شغف، اور ادنے درجے کی موسیقی کے ماحول میں رہنے کے لیے مجبور کیا جائے تو وہ پریشان ہو جائے گا۔ حالانکہ یہی چیزیں ایسٹ اینڈ کے کارخانوں میں کام کرنے والی لڑکیوں کے حق میں بہشت کا نمونہ پیش کریں گی۔ اور ذہنی کام کرنے والوں کے متعلق عام طور پر کہا جا سکتا ہے کہ

---

[1] کام کی تھکن صرف اسی حد تک معاوضہ کا مطالبہ کر سکتی ہے جس حد تک کہ (۱) وہ اس کو ناگوار بنا دے جیسا کہ ہمیشہ نہیں ہوتا، یا (۲) کارکن کو کام کم کرنے کے قابل کر دے! اگر اس کے کام کی قدر و قیمت کی رو سے اجتماعی طور پر یہ مناسب ہو کہ وہ دوسروں کے مقابلے میں روزانہ زیادہ دیر تک کام کرے تو اس کو تفریح سے محرومی کا معاوضہ کسی اور طریقے سے ادا کر دینا چاہیے۔

انھیں اپنے ملکات کا موافق مرام مصرف نکالنے کے لیے بعض آسائشیں اور سہولتیں اُن کے مقابلے میں زیادہ حاصل ہوں جو کہ ایک ایسے نظام حکومت میں جس میں مساوات مطلق ملحوظ ہو ایک اوسط درجے کے کارکن کو حاصل ہونے کی توقع ہے۔ یہ امر مشتبہ ہے کہ لذیذ اور پرتکلف غذائیں ایک کامیاب بیرسٹر میں جتنی فعلیت پیدا کرتی ہیں آیا اتنی ہی فعلیت معمولی غذا اس کے متعلم میں نہیں پیدا کرتی، اگرچہ بعض موقعوں پر وہ بھی اتنا ہی دماغی کام انجام دیتا ہے۔ لیکن غالباً یہ صحیح ہے کہ دماغی کام کرنے والے کو اس شخص کے مقابلے میں زیادہ اور بہتر غذا کی ضرورت ہے جس کا کام کم تھکانے والا اور میکانی نوعیت کا ہوتا ہے۔ تاہم اگر ہر شخص کو سادہ اور صحت بخش غذا پیٹ بھر نصیب ہو تو میں نہیں جانتا کہ دماغی کام کرنے والا محض انصاف کی بنا پر اس سے زیادہ کا دعویدار ہو سکے گا۔[1] اور نہ ماہیت اشیاء میں (موجودہ رسم و رواج کے قطع نظر) اس کی کوئی وجہ داخل ہے کہ دماغی کام کرنے والے کو تو بانات کا لباس میسر ہو اور دستکاری کرنے والے کو کھدر کا۔ لیکن جب ہم ادنیٰ درجے کی مادی سہولتوں پر غور کرتے ہیں تو صورت حال بدل جاتی ہے۔ اعلیٰ درجے کا دماغی کام کرنے والے کے لیے غالباً مناسب یہ ہے کہ معمولی افکار اور پریشانیوں سے آزاد رہے۔ موجودہ حالات میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو کام لوگ خود ہی کر لیتے ہیں اُن سب کو انجام دینے کے لیے اس کو خدمتگار چاہیے۔ اور خواہ انتظامات کچھ ہی ہوں لیکن اس کو زیادہ خدمتگاروں کی ضرورت ہوگی۔ یہ بھی مناسب ہے کہ ایک اعلیٰ نصب العین اشتراکیت معمولی دستکاری کرنے والوں کے لیے جتنی گنجائش کا مکان تجویز کرے گی اس سے زیادہ وسعت اس کے مکان میں ہو۔ طبیب کے پاس جو سواری ہوتی ہے وہ شخصی عیش و آرام کی چیز ہے، لیکن اس کے کاروبار کے لحاظ سے اس کو سواری کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ ایک مصنف کو مطالعہ خانہ کی ضرورت ہوتی ہے، ایک حسن کار کو حسن کاری کے لیے ایک حجرے کی اور ایک طالب علم کو کتابوں اور کمرے کی تاکہ وہ اس میں اپنی کتابیں

---

[1] بے شک یہ ممکن ہے کہ کھانے پینے کی باتوں میں بھی ایک حد تک عیاشی سے بعض دفعہ قابلیت کار میں اضافہ ہو۔ لیکن اگر محض اس بنا پر عیاشی کا سامان مہیا کیا جائے تو اس کو صلے کی حیثیت سے نہیں دیا جائے گا۔

ٹھکانے سے رکھ سکے۔ اگر ان میں سے کسی کی بیوی محض خانہ داری کے کام کی ہی نہ ہو بلکہ اپنے شوہر کے کام میں ہاتھ بٹا سکتی ہو تو اس کو بھی امور خانہ داری کے بکھیڑوں سے کسی قدر بے فکری نصیب ہونی چاہیے جس کے لیے اناؤں اور دوسرے ملازموں کی ضرورت ہوگی۔ اور اگر اس شخص کو اپنے اہل وعیال کے ساتھ رہنا سہنا ہے تو عملاً ناگزیر ہے کہ بعض سہولتیں اُس کے بچوں کے لیے بھی بہم پہنچائی جائیں۔ لیکن اس کے باوجود ممکن ہے کہ بچوں کو اپنے باپ کی دماغی افضلیت ورثے میں نہ مل سکے۔ پھر بھی یہ اغلب ہے کہ اگر اعلیٰ درجے کے شائستہ لوگوں کی زندگی کو اُن کے اپنے حق میں بھی اتنی ہی مرغوب خاطر بنانا ہے جتنی کہ اُن کی زندگی کمتر درجے کے شائستہ لوگوں کو پسند آتی ہے، تو انھیں تفریحوں اور دلچسپیوں کی ضرورت ہوگی اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اُن کی وجہ سے جماعت پر جتنا بھاری محصول عائد کرنا پڑے گا اتنا کم شائستہ لوگوں کا سامانِ تفریح فراہم کرنے کیلئے درکار نہ ہوگا۔ اس بات کا تصور کرنا دشوار ہے کہ نہایت کٹر اشتراکی مملکت میں ہر شخص کو بیرونی ممالک کی سیر و سیاحت کے لیے بے حد وسیع مواقع ہاتھ آئیں گے۔ تاہم اس بات کی خواہش کی جا سکتی ہے کہ یہ چیز کم سے کم بعض لوگوں کے دسترس میں ہو۔ اس کے علاوہ بعض خداداد ذہنی قابلیتوں کا عملی ثبوت دینے کے لیے قابلِ لحاظ فرصت اور کسی قدر آزادئ کار لازمی ہے، جس میں اس امر کی بھی آزادی شامل ہے کہ بعض وقت کوئی کام ہی نہ کیا جائے۔ اور بعض دفعہ نہایت حقیر جسمانی ضروریات اعلیٰ قسم کی ادبی پیداوار کا محرک ہوتی ہیں۔ لیکن یہ امر یقینی ہے کہ دماغی محنت کی اعلیٰ اقسام ہرگز روزمرہ کا کام نہیں قرار پا سکتیں کہ ایک اشتراکی سرگردہ قید یا تخفیف اجرت کی دھمکی دیکر مجبوراً کام لے سکے۔ ایسی صورتوں میں غالباً مناسب یہ ہے کہ زیادہ خداداد قابلیت والے انسان یا زیادہ تعلیم یافتہ شخص کے ساتھ جب کہ جماعت نے اُس کو معمولی انسانوں کے مقابلے میں اعلیٰ تعلیم کا موقع عطا کیا ہو، غیر معمولی برتاؤ کیا جائے۔ لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ یہ ساری چیزیں ایک ایسے ملکے کی کامل ترقی و استفادے کے لیے ضروری اور پسندیدہ ہیں جس کی ترقی ضروری ہے نہ کہ ' انعام ' کے طور پر جو محض اس بنا پر عطا کیا جاتا ہے کہ اس فرد کی ساخت عام لوگوں سے ذرا مختلف واقع ہوی ہے۔ وہ اپنی جماعت سے بجا طور پر مطالبہ کر سکتا ہے کہ بعض

صورتوں میں اس کے لیے اتنی دولت صرف کی جائے جو بالکل مساوی تقسیم کی صورت میں اس کے حصے میں نہ آئے گی۔

اس مسلمہ اصول کے متعلق کہ ہر شخص کو اس کے کام کے مطابق صلہ ملنا چاہیے، ہماری جانچ سے اس حد تک تو یہ نتیجہ برآمد ہو رہا ہے کہ ہم اُس کو محض اِن معنوں میں قبول کر سکتے ہیں کہ اعلیٰ قابلیت کی ترقی ادنیٰ قابلیت کی ترقی کے مقابلے میں زیادہ قیمتی ہے، لہٰذا اس کی تمام ضروری شرائط کو پورا کرنا چاہیے۔ یاد ہوگا کہ ہماری یہی ایک شرط تھی جس کو اختیار کرنے پر اِس دوسرے مقولے کی تحقیق نے مجبور کیا تھا کہ ہر شخص ایک ہی شمار ہو، اور کوئی شخص ایک سے زیادہ شمار نہ ہو، قبل اس کے کہ ہم اس کے عالم گیر استعمال کی قابلیت کو اِس خالص مجرد مفہوم کے سوا کسی اور مفہوم میں تسلیم کرتے کہ اگر اور حالات مساوی ہوں تو ہر شخص ایک ہی شمار ہو، یا ایک شخص کا خیر کسی دوسرے کے مشابہ خیر کے مساوی شمار ہو بشرطیکہ ہمیں اُس کی نسبت محض اتنا علم حاصل ہو جائے کہ وہ انسان ہے"۔ ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اعلیٰ خیر بہ نسبت ادنیٰ خیر کے زیادہ قیمتی ہے۔ بنا برآں جس انسان میں خیر برتر کی قابلیت ہو اس کی قدر دانی ایک ایسے شخص کے مقابلے میں زیادہ ہونی چاہیے جس میں یہ قابلیت کم ہو۔

لیکن اب تک ہماری توجہ قابلیتِ کار کے اُن اختلافات تک محدود رہی جو کلیتہً فطری جوہر اور ذاتی قابلیت کے اختلافات سے رونما ہوتے ہیں لیکن اُن اختلافات کے متعلق کیا کہا جائے جو ارادے سے پیدا ہوتے ہیں؟ اور حقیقی اخلاقی اختلافات کی نسبت کیا کہا جائے؟ کیا نیکوکار کو صلہ ملنا چاہیے؟ ہم آخری تحلیل میں 'استحقاق' کے عام تصور سے کیا مراد لیں؟ یہاں اُن دو فلسفیانہ مباحث کو ترک کر دینا چاہیے جن کے ساتھ اِس مسئلے کی بحث عموماً وابستہ ہے۔

(۱) میں فی الحال اختیار کو نظر انداز کرتا ہوں۔ حقائقِ توریث، دماغی امراض کے مظاہر اور اعداد و شمار کی یکسانی سے صاف ظاہر ہے کہ اختیار (قدریت، کے عام مفہوم میں) کسی نقطۂ نظر سے بھی بعض انسانوں کی نیکی اور بعض کی بدی کی واحد علت نہیں ہے۔ نیز دوسروں کے متعلق بحث کرتے ہوئے اِس بات کا امتیاز کرنا صریحاً ناممکن ہے کہ حقیقی نیک ارادوں کے قیام میں غیر جبری انتخاب (اگر اس کا

وجود ہے) کا کتنا حصہ ہوتا ہے، اور ان کی علت کے اجزاء کا کتنا جو دیگر اثرات کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ لہذا یہ امر واضح ہے کہ اگر ہمیں کسی اعتبار سے افراد کی نیکی کا صلہ ادا کرنا ہے تو اُن کے ارادوں کی حقیقی کیفیت پر غور کرنا چاہیے۔ ہمارا فرض ہے کہ ان کی نیکی کا صلہ عطا کریں بغیر اِس سوال کے کہ اُن کی نیکی کے کیا اسباب ہیں۔

(۲) اس سوال میں نظریۂ سزا کا جواب مضمر ہے۔ اگر سزا رجعی اور عقابی ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکل سکتا ہے کہ جزاء کو بھی اولیاتی اساس پر قائم ہونا چاہیے اور اُس کو اپنے سوا کسی چیز کا ذریعہ نہ بننا چاہیے۔ میں اس سوال کو آیندہ باب کے لیے محفوظ کر دیتا ہوں تاکہ اس پر جداگانہ بحث ہو سکے۔ لیکن اگر ہم اس امر سے انکار بھی کر دیں کہ بُرے انسان کو سزا بھگتنی چاہیے اور سزا کو اپنا آپ مقصد ہونا چاہیے، قطع نظر اُس اخلاقی اثر کے جو سزا پانے والے پر یا دوسروں پر مترتب ہوگا، تو اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ ہمیں اس بنا پر اس بات سے انکار کر دینا چاہیے کہ نیکی کے تناسب سے سعادت کی تقسیم ہونی چاہیے۔ کسی شخص کو تکلیف پہنچانا اور چیز ہے اور اس کو دوسرے کے مقابلے میں زیادہ مسرت پہنچانے سے انکار کر دینا اور۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ جب سوال تعزیر دہی کا ہو تو بارِ ثبوت تعزیر دہندہ پر ہے اور جب تقسیم سعادت کا ہو تو مدعیوں پر۔ اگر میں کسی شخص کو پھانسی کی سزا دوں، یا اُس پر حملہ کروں، یا قید کر دوں، تو وہ قدرۃً مجھ سے دریافت کرے گا کہ مجھے اس کا کیا اختیار حاصل ہے۔ لیکن یہ امر آسانی سے ثابت کیا جا سکتا ہے کہ اگر میں ب کی مسرت کا ایک حد تک باعث ہوا تو اُس سے الف کے حق میں کوئی ظلم نہیں ہوا[۱]۔ لہذا ہم نظریۂ تعزیر سے جو مراد لیتے ہیں اُس سے اس سوال کا تصفیہ نہیں ہوتا، تاوقتیکہ ہم تعزیر کے محض سلبی پہلو پر غور نہ کریں کہ وہ کسی نہ کسی خیر سے باز رکھتی ہے[۲]۔ لہذا ہمیں اب بھی یہی سوال کرنا چاہیے کہ "آیا یہ مناسب ہے کہ جس فرد یا جماعت کو سعادت یا بہبود کی شرائط حاصل ہوں وہ اُن کو سب میں مساوی طور پر

---

[۱] دیکھو ص

[۲] قابلیت کی رو سے تقسیم خیال میں عام طور پر تقسیم مسرت کا خیال ملحوظ ہے کیونکہ بہبود کے اعلیٰ تر عناصر اُس قابلیت پر مشتمل ہیں جو قابلِ معاوضہ ہے! اور اس بنا پر خود انھیں کو انعام کے طور پر تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔

تقسیم کردے، یا ان کی تقسیم میں متعلقہ افراد کی اخلاقی قیمت کے تناسب کا خیال رکھے؟
اس سوال کا کھلا عملی جواب یہ ہوگا کہ ہم استحقاق کے مطابق تقسیم کریں کیونکہ ہماری خواہش یہ ہوتی ہے کہ ہم جتنے آدمیوں کو فائدہ پہنچا سکیں سو پہنچائیں۔ اور تجربے سے ثابت ہے کہ اس مقصد کے حصول کا بہترین طریقہ یہی ہے کہ جہاں تک ممکن ہو تدبیر یہ کی جائے کہ نیکی سے سعادت پیدا ہو اور بدی سے شقاوت[1]۔ اس قسم کے میلان کے قطع نظر، یہ مسئلہ کہ عدل متقاضی ہے کہ خارجی خیور کی تقسیم غیر مساوی ہو ایک نہایت مجرد مسئلہ ہے جس کا جواب ایک عملی سوال کے حل کے لیے ہرگز ضروری نہیں لیکن اگر جواب لازمی ہے، تو میں یہ کہنے پر مائل ہوں کہ اگر اس مسئلے پر استحقاق و صلے کے مجرد سوال کی حیثیت سے غور کیا جائے تو میں نہیں سمجھ سکتا کہ کیوں اعلیٰ اخلاقی نیکی کو خارجی خیور کی اعلیٰ مقدار، یعنے اُن خواہشوں کی تکمیل کے ذرائع سے جن کو اس اعلیٰ نیکی سے کوئی تعلق نہیں ہے، منسوب کیا جائے۔ جس حد تک لفظ "استحقاق" کے معنے "داخلی ثمنیت" یا "قیمت" سے کچھ زیادہ ہوں اس حد تک اس کو ایک ایسا لفظ سمجھنا چاہیے جس کے کوئی قابل فہم معنے نہیں ہیں۔ نیکی مادی انعام کا استحقاق نہیں پیدا کرتی، گویا کہ نیکی ایک نیک انسان کے حق میں موجب زیاں ہے۔ اور جب تک کہ نقصان کی تلافی نہ کر دی جائے اس وقت تک اس میں معقولیت نہیں پیدا ہو سکتی۔ لیکن اگر سوال یہ ہو کہ آیا ایک نیک انسان کو سعادت حاصل نہ ہونی چاہیئے تو میرا جواب یہ ہوگا کہ یقیناً حاصل ہونی چاہیے کیونکہ ایک نیک انسان میں جس قسم کی سعادت کی قابلیت ہوتی ہے وہ اس سعادت کے مقابلے میں زیادہ قیمتی ہے جو ادنیٰ درجے کے نیک سیرت انسان کو حاصل ہے۔ چونکہ خود فضیلت انسان کا واحد خیر نہیں ہے،

[1] اگر ہم (ارسطو کے خیال کے مطابق) یہ دعویٰ کریں کہ فضیلت لازمی یا ذاتی طور پر مسرت کا باعث ہوتی ہے، جب کہ موافق خارجی شرائط یا پُر فضائل فعلیتوں کے بے روک استعمال کو فرض کر لیا جائے) تو یہ سوال بے معنی ہو جاتا ہے، بجز اس حد تک کہ اس کو خدا سے نسبت دی جائے جس کے متعلق بے شبہ یہ تصور کیا جا سکتا ہے کہ اُس نے انسانی فطرت کو اس طرح پیدا کیا ہے کہ نیکی مخلوق کی مسرت پر مشتمل ہے یا اُس میں اضافہ کرتی ہے۔ نیکی کو اُس وقت تک خیر نہیں سمجھا جائے گا جب تک کہ اس کو مسرت کا ایک ذریعہ نہ تصور کیا جائے۔ لیکن یہ سوال بدستور قائم رہتا ہے کہ مسرت جس حد تک خارجی حالات پر منحصر ہے آیا اس حد تک مسرت کی دوسری شرائط کو نیکی کے بعد آنا چاہیے۔

اگرچہ وہ اس کا خیر برترین ہے اور اُس کے خیرِ مطلق (the good) کی ایک لازمی شرط۔ اس لیے جس شخص میں فضیلت ہو اُس کو وہ سب کچھ دے دینا چاہیے جو اُس کے حقیقی بہبود کی تکمیل کے لیے ضروری ہے۔ اگر لذت کو شعور کے باقی تمام عناصر سے مجرد کر کے دیکھا جائے تو اس میں بہت کم قیمت رہ جائے گی۔ اگر لذت کو شعور کے ان اجزاء کے ساتھ جو بُرے ہیں مربوط کر دیا جائے، یعنے مختصر الفاظ میں وہ لذت جس کی قابلیت ایک بُرے انسان میں ہو، تو اُس میں اور بھی کم یا منفی قیمت باقی رہ جائے گی۔ لیکن جو لذت موافق حالات میں اعلیٰ قوائے ذہنیہ کے استعمال سے پیدا ہوتی ہے وہ حقیقت میں اعلیٰ قیمت کی ہوتی ہے۔ لیکن اگر یہی اساس ہے جس پر ہم حکم لگاتے ہیں کہ نیکی کا صلہ ملنا چاہیے تو صاف ظاہر ہے کہ ایک نیک انسان کا نصب العینی صلہ ہر قسم کی لذت، یا اس لذت یا اُس کے مادی ذرائع کی ہر مقدار پر مشتمل نہیں ہو سکتا۔ ایک نیک انسان کا مناسب صلہ (اگر ہمیں اب بھی صلے کا خیال ہے) اُس کی اعلیٰ ترین قابلیتوں کے نہایت آزادانہ اور نتیجہ خیز استعمال کے مواقع پر مشتمل ہے، یعنے اُن سے اس طرح کام لینے پر کہ وہ نیکی اور اس لذت کے حق میں نہایت موافقِ مرام ثابت ہوں جو مناسب حالات میں نیکی کے نتیجے کے طور پر پیدا ہوتی ہے۔ فعلیت کا مناسب انعام (ارسطو کے الفاظ میں) 'موزوں' یا 'متقارب' لذت ہے، اور اس کے ساتھ وہ دوسری لذات بھی ہیں جو افعالِ حسنہ کے مسلسل وقوع میں یا تو معاون ثابت ہوتی ہیں یا مزاحم۔ اور ظاہر ہے کہ اس مقصد کے تحت ایک انسان کو ان خارجی خیور کی مقدار سے منسوب نہ کرنا چاہیے جو اُس نے 'حاصل' کیے ہوں، کیونکہ اخلاقی نیکی کو خارجی خیور کے الفاظ میں تحویل نہیں کیا جا سکتا اور نہ اُس سعادت میں تحویل کیا جا سکتا ہے جو خارجی خیور سے پیدا ہو سکتی ہے، بلکہ خارجی خیور کی اُس مقدار سے جو اُس نصب العینی زندگی کے حصول میں سب سے زیادہ معاون ثابت ہو جس میں نیکی، تہذیب اور سعادت شامل ہیں[1]۔ اور اگر دریافت کیا جائے کہ اگر ایک نیک انسان کا استحقاق

---

[1] یہ بے شک ارسطو کے اِس تصور کو ظاہر کرتا ہے کہ خارجی خیور کو مسرتِ کلی (εὐδαιμονία) سے ربط ہے۔ لیکن ارسطو اِس اصول کو توزیعی انصاف کے خام بیان کے موقع پر بالکل بھلا دیتا ہے۔

کم تر درجے کے بھلے یا بُرے آدمیوں کے استحقاق سے متصادم ہو جائے تو اُس صورت میں کیا کرنا چاہیے، تو ہمارے اختیار کردہ اصول کی رو سے میرا جواب یہ ہوگا کہ اعلیٰ درجے کی زندگی ادنیٰ درجے کی زندگی سے زیادہ قیمتی ہے۔ لہٰذا جس انسان میں اعلیٰ قابلیتیں ہوں[1] اس کے ساتھ اس طرح برتاؤ کرنا چاہیے کہ گویا اس کی قدر و قیمت ادنیٰ درجے کی قابلیت رکھنے والے انسان سے زیادہ ہے۔ لیکن یہ مسئلہ کہ اس کی قیمت کس قدر زیادہ ہو ایک ایسا مسئلہ ہے کہ اس کا حل خود عقلِ عملی کو بر وقت دریافت کر لینا چاہیے۔"

البتہ یہ ملحوظ خاطر رہے کہ ایک لحاظ سے ہم جن اسباب کی بناء پر خیر کو صلے کا مستحق قرار دیتے ہیں خود انھیں کی جانب سے اس صلے کی مقدار معین کر دی جائے گی، جس حد تک کہ یہ صلہ ادنیٰ یا زیادہ حیوانی خواہشوں کی تکمیل کے ذرائع پر مشتمل ہو۔ عام طور پر تسلیم کیا جائے گا کہ ان طریقوں سے زیادہ دولت فراہم کرنا یا کم از کم خرچ کرنا اعلیٰ ترین اخلاقی بہبود کے حق میں غیر مفید ہے (بلکہ ممکن ہے کہ مضر ثابت ہو)۔ اور جب موجودہ عدم مساواتوں کو اس حیثیت سے درست قرار دیا جاتا ہے کہ وہ "استحقاق" کو تقویت پہنچانے کے ذرائع ہیں تو اکثر اس بات کو فراموش کر دیا جاتا ہے کہ کثیر دولت کا اثر دولتمندوں کے اخلاقی بہبود پر اتنا ہی برا پڑ سکتا ہے جتنا کہ اُس سے غریبوں کے اخلاقی اور جسمانی بہبود کو

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ۔ شاید یہ ہمارے اصول کا منطقی نتیجہ ہے (جس کو ارسطو تسلیم کرنے پر مائل ہوتا) کہ کم فضائل والے انسان کو بعض دفعہ ایک زیادہ فضائل والے انسان کے مقابلے میں زیادہ مادی انعام دیا جائے۔ ایک اوسط درجے کا انسان، حتیٰ کہ ایک متوسط درجے کا نیک انسان اپنی حقیقی مسرت کے لیے یقیناً بہت سے ایسے خارجی خیور کا طالب ہوتا ہے جن سے آسیسی (Assisi) کے سینٹ فرانسس کی مسرت میں کوئی اضافہ نہ ہوتا۔ یا ایک نصب العینی انسان کی مسرت میں جو سینٹ فرانسس کے مقابلے میں یکطرفہ ترقی کم حاصل کر سکا ہو۔

[1] اعلیٰ تر استعدادیں نہ کہ اعلیٰ تر عمل۔ منطقی حیثیت سے ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اگر ایک بُرے انسان کو اعلیٰ تر زندگی کے قابل بنا دیا جائے اس طرح سے کہ زندگی کو اس پر وہ سب کچھ صرف کرنے کے لیے تیار ہونا چاہیے جو ایک بہتر انسان پر صرف کیا جا سکتا ہے تو یہ خرچ مساوی طور پر حق بجانب ہوگا۔ اور بعض

نقصان پہنچایا جاسکتا ہے۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ نیکی کا انعام عطا کرنے کا طریقہ آیا خود نیکی کے حق میں مُضر نہیں ہے تو میں یہ ماننے کے لیے بالکل تیار ہوں کہ نیکی کا صلہ آسانی سے یہ نتیجہ پیدا کر سکتا ہے، اگرچہ معاشری مفاد کے پیش نظر ہمیں اکثر اجتماعی خدمت کو تقویت پہنچانا پڑتا ہے خواہ اس سے اعلیٰ ترین سیرت کو نقصان ہی کیوں نہ پہنچے۔ اور یہ ان مشکلات میں سے ایک ہے جن کو میں ایک مجرد اور نظری مسئلے کی حیثیت سے ہی سہی، اس بات کا اعتراف کرتے ہوئے محسوس کرنے پر مجبور ہوں کہ ایک نیک انسان کو اولی انصاف کی حیثیت سے اس کے استحقاق کے **تناسب** سے صلہ ملنا چاہیے۔ کیونکہ اگر الفاظ کا معمولی مفہوم لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نصب العینی انصاف کے اصول کی رو سے فضیلت کے ہر اضافے کے ساتھ اس کو وسیع تر مکان، زیادہ ملازمین، بہتر کھانے، بے حد قیمتی لذتیں، نہایت شاندار ساز و سامان، اور گھوڑے کے بہت ہی قیمتی گوشت کی ضرورت ہوگی۔ اور ہو سکتا ہے کہ یہ چیزیں ایک نیک انسان کے لیے مفید نہ ہوں۔ ممکن ہے کہ موجودہ اجتماعی حالات میں دارالامراء ایک مفید ادارہ ہو لیکن یہ کہنا دشوار ہے کہ اس سے اُمراء یا اُن کے سب سے بڑے بیٹوں کی فضیلت کو تقویت پہنچتی ہے۔

لیکن یہ اصول کہ خیر کا صلہ ملنا چاہیے حقیقی زندگی میں تقسیم انصاف کے ایک عام قانون کی حیثیت سے کس حد تک کارآمد ہو سکتا ہے؟ عملی اغراض کے پیش نظر شاید یہ مشکل ہی سے کارآمد ہو سکے۔ موجودہ اجتماعی حالات پر تنقیدی نظر ڈالتے ہوئے یا اُس کو بدلنے کی کوشش کرتے ہوئے یہ بات ضرور ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ جو شرائط اعلیٰ ترین قسم کی حیات کی حامی ہیں اُن کا حاصل کرنا ناگزیر ہے۔ لیکن معاشرے کے معمولی معاشی حالات میں صرف ایک ہی قسم کی نیکی ایسی ہے جس کا معاشرہ من حیث الکل انعام عطا کرنے کی قابلیت رکھتا ہے۔ اور وہ اجتماعی خیر میں قطعی اضافہ ہے، اور زیادہ تر ایسا اضافہ جس کا روپے آنہ پائی کی صورت میں اظہار کرنا قطعاً ناممکن نہیں ہے۔ غرض کہ

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ۔ مثالیں ایسی بھی ہیں جن میں اس اصول کے مطابق عمل ہو سکتا ہے۔ ہم اس گنہگار کو تائب کرانے میں اتنی رقم صرف کرتے ہوئے حق بجانب ہیں جو بصورت دیگر ایسے ننانوے صالح انسانوں کو راحت و آرام پہنچانے میں صرف کی جاتی جن کو توبہ کرنے کی ضرورت نہ ہو۔ اس گنہگار اور اُن صالح انسانوں کے مطالبات کا مقابلہ کس طرح کیا جائے ایک پیچیدہ سوال ہے بجز اس خوش قسمت واقعے کے کہ جن لوگوں سے صریحاً معاشرے کے خلاف گناہ سرزد ہوتا ہے اُن کے تائب ہونے سے صالح انسانوں کے مصارف قابل لحاظ حد تک بچ جاتے ہیں۔

ایک ہی قسم کا انعام جو زیادہ عملی صورت اختیار کر سکتا ہے وہ تکمیل یافتہ کام کا معاشی صلہ ہے کیونکہ کام کا جو جزو اعلیٰ خیر سگالی، محنت، استقلال، اور دیانت داری سے انجام پائے اور جو اعلیٰ قابلیت کا نتیجہ ہو ان دونوں میں تفریق کس طرح ممکن ہے؟ یہ ظاہر ہے کہ ایک کارکن مساوی محنت سے ایک گھنٹے میں جتنا کام انجام دے سکتا ہے اتنی ہی دیر میں دوسرا دگنا کام کر سکتا ہے لیکن ہم کسی کی مشغولیت کی شدت کو کس طرح جانچ سکتے ہیں؟ یہ عملاً ناممکن ہے کہ محنت کا صلہ تو دیا جائے لیکن ساتھ ہی ذکاوت و فراست کا صلہ نہ دیا جائے۔ اس کے باوجود ہمیں معلوم ہو چکا ہے کہ منصفانہ انعام کا نصب العین اس طرح نہیں پورا ہوتا کہ ایک شخص کے کام کی حقیقی قیمت کا معاوضہ بلالحاظ اُن کیفیات کے جو اس کام میں ظاہر کی گئی ہیں، ادا کیا جائے۔ بنا برآں اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر انعام میں تنوع کا ہونا ضروری ہے تو وہ نصب العینی انصاف کے اصول پر قائم نہیں ہو سکتا بلکہ اس کو اجتماعی ضرورت کے مطابق منضبط کرنا چاہیے۔ اگر کسی شخص کا یہ خیال ہو کہ عام طور پر لوگوں کو ترغیب دی جا سکتی ہے کہ وہ اپنی ذات یا اپنے قریبی متعلقین کے لیے کسی انعام کی توقع کے بغیر جماعت کی خدمت میں انتہائی فعلیت صرف کر دیں تو ایسے شخص سے بحث کرنا بے سود ہے۔ صلہ لازمی ہے۔ تاہم صلہ نصب العینی انصاف کے مقاصد کی رو سے بلاواسطہ طور پر حق بجانب نہیں قرار پا سکتا بلکہ بالواسطہ اس میلان کی رو سے کہ آخر کار تقسیم خیر میں انعام کی مساوات قائم ہو۔

اور اس خیال سے کہ کہیں یہ الزام نہ لگایا جائے کہ میں نے فطرت انسانی کی نسبت بہت ہی ادنیٰ رائے قائم کی ہے یا اس کی آیندہ ترقی و تربیت پذیری کو کافی طور پر تسلیم نہیں کیا ہے، میں یہاں دو طرح کے عملی خیالات کا اضافہ کرتا ہوں جن کو ذہن نشین کرنا ضروری ہے قبل اس کے کہ ہم اپنے نتائج کو موجودہ معاشری حالات کی تائید میں یا کسی اشتراکی ادارے میں معاشرے کی مجوزہ ترمیم کے خلاف استدلال کی حیثیت سے پیش کریں۔ اول تو یہ یاد رکھنا چاہیے کہ جب کوئی اور صلہ نہیں مل سکتا تو انسان کی انتہائی توانائیوں سے کام لینے کے لیے نہایت ادنیٰ صلہ بھی بالکل کافی ہوتا ہے۔ اگر تم چاہو کہ ایک آزاد کارکن کو اجرت کے علاوہ روزانہ دو اونس روٹی کا لالچ دلا کر زیادہ محنت پر آمادہ کرو تو وہ تمھارے مُنہ پر ہنس پڑے گا، لیکن یہی پیش کش ہز میجسٹی کے محابس کے

قیدیوں کے حق میں نہایت موثر مہیج کا کام دے گا۔ انگلستان کے جج جتنی محنت شاقہ برداشت کرتے ہیں۔ جرمنی کے جج بھی غالباً اتنی ہی محنت برداشت کرتے ہیں لیکن انھیں اتنے بڑے مشاہرے نہیں ملتے جتنے کہ اول الذکر کو ملتے ہیں۔ ایک خاص حد کے بعد قلیل آمدنی سے بھی فعلیت اتنی ہی متہیج ہوتی ہے جتنی کہ کثیر آمدنی سے بشرطیکہ بڑی بڑی آمدنیاں ناممکن ہوجائیں۔ دوسرا خیال یہ ہے کہ معاشرے کے موجودہ حالات کے تحت لوگ جن صلوں کے لیے کام کرتے ہیں (جس حد تک کہ وہ صلے کی غرض سے کام کریں) وہ اعزازی نوعیت کے ہوتے ہیں، یعنے یہ صلے معاشری حیثیت یا کارکنوں کے اعلیٰ ذہنی ملکات کے دلچسپ استعمال کی صورت اختیار کرتے ہیں۔ انتہائی فائدہ بخش پیشوں کی مالی منفعت بھی تجارت کے مقابلے میں کچھ وقعت نہیں رکھتی، تاہم تعلیم یافتہ لوگوں کے لیے وہی زیادہ جالب توجہ ہیں۔ کیونکہ آجکل بھی ایک کامیاب پارچہ فروش یا شراب فروش کے مقابلے میں جس کی آمدنی بہت زیادہ ہو ایک سربرآوردہ طبیب یا وکیل کی عزت زیادہ ہے اور اُس کی زندگی میں دلچسپیاں بھی زیادہ ہیں۔ دیوانی لازمتوں (Civil Service) کے لیے اعلیٰ ترین قابلیت اس سے کم شرح پر میسر آسکتی ہے۔ خود دولت وثروت کو بھی اسی وجہ سے قیمت حاصل ہے کہ وہ فائز المرامی کی مجسم صورت اور معاشری اعزاز کا وسیلہ ہے۔ آیندہ کی معاشرت میں ان اصولوں کو بہت دور تک پہنچایا جائے گا۔ انعامات کی ہمیشہ ضرورت ہوگی لیکن ممکن ہے کہ ان سے جماعت پر جو صرفہ عائد ہو اس میں بہت کمی ہوتی جائے۔ اور اگرچہ انعام کو ہمیشہ ماہیتِ اشیاء کے لحاظ سے کسی نہ کسی قسم کے متفاوت فائدے پر مشتمل ہونا ضروری ہے تاہم ممکن ہے کہ یہ فائدہ کم بہرہ مند افراد کی اعلیٰ ترین ترقی کے حق میں روزافزوں متوافق اور ممد ہوتا جائے۔ حیاتِ انسانی کے ممکن الوقوع حالات خواہ کچھ ہی کیوں نہ ہوں، لیکن انعام کے معنے ہمیشہ اس چیز کو حاصل کرنے کے ہیں جو دوسرے کو حاصل نہیں ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ سب کے نقصان سے ایک کا فائدہ ہو۔ فی حقیقت یہ ہے کہ ادنیٰ قسم کے غیر مادی انعام (ستارہ نما تمغے، پٹیاں، خطابات، اخباری شہرت، معاشرے کے رسمی مراتب) اور اعلیٰ قسم کے انعامات (زیادہ ذمہ دارانہ اور ذہنی کام، اقتدار، اثر ونفوذ، دلکش معاشرت، بہترین چیزوں کی قدرومنزلت) دونوں ہمیشہ چند ہی

افراد کو حاصل ہو سکتے ہیں، لیکن یہ ضروری نہیں کہ اِس سے اکثر افراد کو زیر بار ہونا پڑے۔ اور اگر زندگی کی بہترین چیزوں سے مستفید ہونا غیر معمولی مادی فوائد پر دلالت کرتا ہے، اور ایک حد تک دلالت کرنا بھی چاہیے، تو اس کے باوجود انعام کے مادی پہلو کو اس بہتر زندگی کی ایک شرط کی حیثیت دی جا سکتی ہے جو نصب العینی انصاف کے دربار سے غیر معمولی بہرہ پانے والوں کو عطا ہوتی ہے نہ کہ اس کے جوہر کی حیثیت سے۔

باوجود اس کے کہ نصب العینی انصاف کے اصولوں کو ایک قانون کی صورت میں ڈھالنا دشوار ہے جس میں اتنی قابلیت ہو کہ اشتراکیت کی ایک خیالی ہیئت میں بھی ہر منفرد شہری کے حقیقی صلے کی ادائی میں کام آئے، تاہم اس اصول کو کہ اعلیٰ زندگی میں اعلیٰ قیمت ہے، معاشرتی تنظیم اور معاشرتی مسلک کے مسائل سے نہایت اہم تعلق ہے۔ یہ اس حقیقت پر زور دیتا ہے کہ مساواتِ حالات یا سب کے لیے انتہائی بہبود کی تلاش کو اس حد تک نہ پہنچا دیا جائے کہ ترقی کے حق میں مہلک ثابت ہو اور حیاتِ انسانی کی اعلیٰ تر اقسام کو بالکل فنا کر دے۔ اگر اس اصول کو قبول بھی کیا جائے تو صلے کے نقطۂ نظر سے صرف اخلاقی اجتہادی کے متعلق فرض کیا جائے گا کہ وہ معاوضے کا مستحق ہے۔ لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ اعلیٰ جد و جہد کو اعلیٰ قابلیت سے ممتاز کرنا اس قدر دشوار ہے کہ اس پر قدرت حاصل نہیں ہو سکتی۔ لیکن اگر ہم اعلیٰ استعداد کے لیے اس کے استعمال کی شرائط کا مطالبہ محض اس حیات کی اعلیٰ قیمت کی بنا پر کریں جس کا امکان اس استعداد کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، تو اخلاقی اور ذہنی قابلیت، اور اعلیٰ مشقت و اعلیٰ کامیابی میں خطِ فاصل قائم کرنا غیر ضروری ہو جائے گا۔ تمام قسم کی اعلیٰ زندگی، یعنے اخلاقی، ذہنی اور جمالیاتی، ادنیٰ زندگی سے زیادہ قیمتی سمجھی جائے گی۔ اچھی چیزوں کی تقسیم، یا زیادہ عملی اعتبار سے، معاشرتی ادارات کی تنقید و اصلاح، میں زندگی کے ہر عنصر کو وہ وزن حاصل ہونا چاہیے جس کا وہ اپنی ذاتی کیفیت کی بنا پر مستحق ہے نہ کہ صرف مقدار کی بنا پر جس کی پیمائش ایک لذتی یا کوئی اور شخص خالص کمی معیار سے کرتا ہے۔ یہ ہیں معنے توزیعی انصاف یا منصفانہ معاوضے کے تصور کے جس کو منتقم کے سیدھے سادے تصورِ مساواتِ مراعات سے اختلاف ہے، اور جو اس کی ترمیم ارسطو کے اصول یعنے مساوی اشخاص کو مساوی اشیاء سے کرنا چاہتا ہے۔

۵

مجھے اندیشہ ہے کہ ہماری جانچ کا عام نتیجہ اس امر پر مشتمل رہا ہے کہ انصاف کے اِن مسابقتی نصب العینوں میں سے ہر ایک اسی حد تک قرینِ عقل ہے جس حد تک کہ وہ دوسرے کے مساوی ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ مساوات صرف اسی معنی میں قرینِ عقل تھی جو کسی مادی خیر کے حصول یا استفادے پر نہیں بلکہ جو مراعات کی مساوات پر دلالت کرے۔ یعنے مساوات کے اس درجۂ اہمیت کے لحاظ سے جو خیرِ غائی کی تقسیم میں یا ہر منفرد انسان کے بہبود کو حاصل ہے، جس حد تک کہ یہ تقسیم عملِ انسانی سے متاثر ہو سکے۔ اور بالکل اسی طرح اِس اصول سے بھی کہ ہر شخص ایک ہی شمار ہو اور کسی کا شمار ایک سے زیادہ نہ ہو، یہ مراد لی جائے کہ ہر شخص کے خیر کو ہر دوسرے فرد کے مماثل خیر کے مساوی قیمت دی جائے۔ افراد جب انفرادی طور پر قیمتی قرار دیئے جاتے ہیں تو حقیقت میں محض بحیثیت افراد نہیں بلکہ اِس اعتبار سے کہ ان میں ایک خاص قسم کے خیر کی قابلیت ہے۔ اور ان کو حق حاصل ہے کہ ان کا لحاظ ان کی مساوی استعدادوں کے برابر ہو، اور جس حد تک کہ اُن کی استعدادیں غیر مساوی ہوں اسی حد تک لحاظ بھی غیر مساوی ہو۔ اور جب ہم صلہ یا انعام کے دوسرے نصب العین کی طرف متوجہ ہوئے تو معلوم ہوا کہ اس کی غیر معقولیت طفلانہ حد تک پہنچ گئی ہے جس حد تک کہ اس کا یہ مفہوم ہو کہ لڈو کی تقسیم ہر شخص کے اخلاقی یا دیگر "استحقاق" کے تناسب سے ہونی چاہیے۔ لیکن وہ بالکل قرینِ عقل ہے جس حد تک کہ اس کا یہ مفہوم ہو کہ اعلیٰ استعداد نہ صرف اس نوعیت کی قابلیتوں کے تحقق کی شرائط پر مشتمل ہے بلکہ حیاتِ انسانی کی اُن دوسری اچھی اشیاء کے حصول کی شرائط پر بھی جو ایک پسندیدہ زندگی کے اُس نصب العین کی تکمیل کے لیے ضروری ہیں جو کلیتہً نیکوکارانہ زندگی پر مشتمل نہیں ہوتا۔ ان دونوں نصب العینوں کا مفہوم بالکل ایک ہے۔ دونوں کا منشا یہ ہے کہ جب قابلیتیں مساوی ہوں تو مساویانہ برتاؤ کیا جائے، یعنے اگر وہ غیر مساوی ہوں تو قابلیت کی ذاتی قدر و قیمت کے تناسب سے برتاؤ ہو۔ اور جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں قابلیت کی قیمت حقیقت میں اس نوعیت کی حیاتِ حسنہ

کی قیمت ہے جس کا تحقق وہ فرد اس قابلیت کی وجہ سے کرتا ہے۔ استحقاق کی رو سے صلہ عطا کرنے کے اصول کے متعلق اس قدر گمراہ کن خیالات ظاہر کیے گئے ہیں کہ اخلاقیات کے ایک عقلی نظام میں اُس کو جگہ دیتے ہوئے مایوسی ہوتی ہے۔ اس لیے میں منتہم کے اصول موضوعہ کو اِس صراحت کے ساتھ قایم رکھنا چاہتا ہوں کہ ہر شخص کا خیر دوسرے کے مماثل خیر کے مساوی ہے نہ کہ ہر شخص جب کہ اُن قابلیتوں سے اس کو مجرد کر لیا جائے جن کی بدولت اُس میں قیمت پیدا ہوتی ہے یا اُس کے رفیقوں کے ہاتھوں "صلے" کا مستحق قرار دیتی ہے[1]

---

[1] اگر ہم فرض کر لیں کہ اعلیٰ استعداد کا لحاظ بھی اعلیٰ درجے کا ہونا چاہیے تو یہ سوال بدستور باقی رہتا ہے کہ جس حد تک کہ وہ اشخاص جنھوں نے اعلیٰ درجے کی تہذیب و شائستگی حاصل کی ہو، نہ تو اُن لوگوں پر مشتمل ہیں اور نہ ہمیشہ ہو سکتے ہیں جو ذاتی طور پر اس کو اختیار کرنے کے لیے موزوں ہوں، آیا ایسے خوش نصیب طبقے کا وجود جو اس قسم کی تہذیب کا حامل ہو حق بجانب قرار دیا جا سکتا ہے۔ لیکن ایک بڑی حد تک یہ صورت حال واقعی قایم ہے۔ اور اگر اعلیٰ تہذیب کو قائم رہنا ہی ہے تو ایک حد تک غالباً ایسا ہی ہونا چاہیے۔ میرا جواب یہ ہوگا کہ، میں پہلے ہی اس بات پر زور دے چکا ہوں کہ اس طبقے کا وجود اجتماعی حیثیت سے مفید ہے بشرطیکہ اس کی افادیت کو غیر لذتی مفہوم میں لیا جائے۔ اگر یہ ثابت کیا جا سکے کہ اس کا وجود اجتماعی اسباب کی بنا پر حق بجانب نہیں ہو سکتا تو بھی میرا دعویٰ بدستور یہی ہوگا کہ ایک ایسا معاشرہ جس میں تہذیب یافتہ طبقہ موجود ہو اس معاشرے کے مقابلے میں بہتر ہوگا جو اُس سے محروم ہو، اور عدم مساوات کو اعلیٰ تر خیر کی اعلیٰ قیمت کی رو سے درست قرار دیا جائے گا۔ لیکن اس کے باوجود یہ ایک فرض ہوگا کہ خوش نصیب طبقے کو اُن اشخاص پر منحصر کرنے کی کوشش کی جائے جن میں اعلیٰ درجے کی زندگی بسر کرنے کی استعداد ہو۔ جہاں تک کہ اس کا امکان نہ ہو یہ بہر حال بہتر ہے کہ چند لوگ اعلیٰ زندگی بسر کریں۔ خواہ وہ زندگی اتنی اچھی نہ ہو جتنی کہ وہ اُس صورت میں ہوتی جب کہ اس کا موقع اعلیٰ ترین استعداد و صلاحیت رکھنے والوں کے لیے محفوظ ہوتا۔ فان ہارٹمن نے اجتماعی شادکیشانہ اخلاقی اصول (Social eudamonistic moral principle)، اور اس کے ساتھ اصول مساوات (وہ اس لفظ کے مختلف مفہومات کے امکان میں فرق و امتیاز کرنے سے قطعاً قاصر ہے) کی جو مذمت کی ہے اس کا جواب ایک بڑی حد تک خود اُسی کے ان بیانات میں ملتا ہے، اگرچہ مبالغہ آمیز ہی سہی، کہ اجتماعی عدم مساوات لازمی ہے (Das sittliche Bewusstsein) ص ۵۰۳ تا ص ۵۰۵ وغیرہ)۔ جب وہ ایجابی طور پر عدم مساوات کو انتہائی حد تک

اعلیٰ انسان کا خیر ادنیٰ انسان کے خیر کے مقابلے میں زیادہ قیمتی ہے (خواہ اس کی افضلیت کی نوعیت کچھ ہی ہو)، لیکن کتنا زیادہ قیمتی ہے اس کا تصفیہ اخلاقی انتخاب کی ہر مخصوص مثال میں ہمارے حکم قیمت سے ہو گا۔ اعلیٰ انسان کا خیر ایک ادنیٰ انسان کے خیر سے زیادہ قیمتی ہے محض اس وجہ سے کہ وہ اعلیٰ تر خیر ہے۔

۶

اس نقطۂ نظر سے بہت جلد نظر آئے گا کہ گویا ہم نے انصاف و خیر اندیشی کے متعلق اُن دونوں اصول موضوعہ کو اس واحد اور ہمہ گیر اصول میں تحویل کر دیا ہے کہ فی الجملہ زیادہ سے زیادہ خیر پیدا کیا جائے۔

لیکن ابھی ہماری دشواریوں کا خاتمہ نہیں ہوا ہے۔ اب بھی یہی سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ ہم کیا صورت اختیار کریں جب کہ خیر کے مساوی مطالبات کی تشفی محض اس طرح ممکن ہو کہ قابلِ استفادہ خیر کی مجموعی مقدار گھٹ جائے؟ اعتراف کرنا پڑے گا کہ اس مسئلے کا مجرد اور نظری حل بھی قطع نظر اس کے عملی استعمال کے نہایت دشوار ہے یقیناً دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ مساوی قیمت کے خیر کے لیے ہمارا نظریۂ مراعاتِ مساوی اب بھی مفید ثابت ہو گا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ خود مساوی لحاظ کا اصولِ موضوعہ حقیقی تقسیم میں کس قدر عدم مساوات کا متقاضی ہے۔ لیکن کیا ہم یہ فرض کر لیں کہ ہمیشہ ایسا ہی ہونا چاہیے، بلا لحاظ اِس کے کہ اس کو روبراہ لانے کے لیے خواہ کتنی ہی عدم مساوات کی ضرورت کیوں نہ ہو فی الجملہ زیادہ سے زیادہ خیر پیدا کرنا ہمیشہ صائب ہے، کیونکہ جس فرد یا اقلیت کو نقصان برداشت کرنا پڑے اس کی صورت بہ نسبت اس کے زیادہ نہ ہو گی جو اصولِ لحاظ مساوی کی رو سے

بقیہ حاشیۂ صفحۂ گزشتہ ۔ پہنچانے کے حق میں حجت کرتا ہے تو اس کا استدلال ایک حد تک مسابقت کی ضرورت کے مبالغہ آمیز تخمینے پر مشتمل ہوتا ہے۔ تاکہ (ذہنی اور اخلاقی اعتبار سے) انتخاب اصلح ہو سکے لیکن وہ اس حقیقت کو فراموش کر دیتا ہے کہ انسانی اور حیوانی ارتقا کے اعلیٰ تر مدارج میں اسراف بتدریج کم ہوتا جاتا ہے۔ اور ایک حد تک ترقی بر در تہذیب اور مسرت میں عام مطابقت کے قنوطیت پسند مبالغے پر خواہ وہ فرد سے متعلق ہو یا جماعت سے۔

یا تو اقلیت کی ایک مختصر تعداد، یا اس کی ادنیٰ قابلیاتِ خیر کی طرف سے جائز قرار دی جائے[1] صاف ظاہر ہے کہ اگر بحیثیتِ مجموعی مساوات تقسیم میں خیر کو ایک مقررہ حد سے زیادہ قربان کیا جائے تو ہم اِس اصول کی خلاف ورزی کے مرتکب ہوں گے کہ ایک انسان کا خیر قدر و قیمت میں دوسرے انسان کے مماثل خیر کے مساوی ہے۔ اگر ہمیں ایک انسان کی جان یا صحت کی حفاظت کی خاطر ساری جماعت پر بڑی بڑی سختیاں عاید کرنا پڑے تو اس کے معنے یہ ہوں گے کہ ہم اس کی جان کو بہت سے انسانوں کی جان کے مقابلے میں زیادہ قیمتی سمجھتے ہیں۔ لیکن اگر نیکی کی تقسیم میں سخت عدم مساوات سے کام لیا جائے اور خیر بحیثیتِ مجموعی میں بہت تھوڑا اضافہ کیا جائے تو کیا ہوگا؟ کیا ہمیں خیر کی مجموعی مقدار حاصل کرنے کے لیے کچھ نہ کچھ قربانی نہ دینی چاہیے تاکہ اس سے استفادہ کرنے میں زیادہ انصاف سے کام لیا جائے، یعنے مساوی قابلیت رکھنے والوں میں زیادہ مساوات قائم کرنے کی کوشش کی جائے؟ میں سمجھتا ہوں کہ اگر خیر بحیثیتِ مجموعی کی تھوڑی سی قربانی کی بدولت نیکی کی تقسیم میں بہت زیادہ مساوات حاصل ہو سکے تو قربانی ضرور دینی چاہیے۔ آیا انسانی معاشرت کی تعمیر ہی میں یہ بات ہے کہ خیر کی مساوی تقسیم سے ہمیشہ مجموعی طور پر زیادہ سے زیادہ خیر پیدا ہو سکتا ہے، ایک ایسا سوال ہے جس پر غور کرنے کے لیے ہمارے پاس تقریباً کوئی مواد نہیں ہے[2] لیکن ہم اس بات پر کم و بیش یقین کر سکتے ہیں کہ اگر اِس اصول کی سخت پابندی کی جائے کہ افراد کی کسی ایسی قربانی کو ناپسند کرنا چاہیے جو خیر بحیثیتِ مجموعی کی مساوی ترقی کے مطابق ہو، تو بدنصیب

---

[1] یہ صاف واضح ہے کہ اِس آخری مثال میں ممکن ہے کہ انصاف اُن معنی میں جو کہ ہم نے اس کیلئے مقرر کیے ہیں، اقلیت پر اکثریت کو قربان کرنے کا حکم دے۔ لیکن وہ اس مفروضے کی بحث کو آسان بنا دے گا کہ اعلیٰ تعداد اور اعلیٰ تر قابلیت بھی اسی کو حاصل ہے۔

[2] لیکن اِس میں اعتراض کی بہت کم گنجایش ہے کہ مادی دولت کی زیادہ منصفانہ تقسیم کی جائے تو بحیثیتِ مجموعی پیداوار کی کمی کو گوارا کر لیا جائے گا لیکن اُس سے یہ نہیں فرض کیا جا سکتا کہ مزید پیداوار حقیقت میں اضافۂ خیر کا باعث ہوگی۔ لیکن واقعہ غالباً ایسا نہیں ہے۔ بلکہ کم مقدار کی زیادہ منصفانہ تقسیم بحیثیتِ مجموعی زیادہ خیر پیدا کرے گی۔ یہاں تخفیف شدہ منافع کا اصول کارگر ہے۔ اگر ایک دولتمند کی آمدنی میں سو روپیہ کا اضافہ ہو جائے تو اس کی مسرت میں نمایاں اضافہ نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر اسی رقم کو دس غریبوں میں تقسیم کر دیا جائے تو ان کو بےحد مسرت حاصل ہوگی۔

اقلیتوں کی، جو ذہنی یا جسمانی حیثیت سے کمزور، مریض، اور اپاہج ہوں اِس حد تک قربانی روا رکھی جائے گی کہ عام نوعِ انسان اُس کو ناجائز قرار دیئے بغیر نہیں رہ سکتی[1]۔ بہرحال ہمیں کوئی حق نہیں ہے کہ اس صورتِ حال کے خیالی امکان کو خارج از بحث سمجھیں۔ بنا بریں خیر طلبی اور انصاف یا عدل کے انتہائی نتائج میں غیر متغیر یکسانی کو فرض نہ کرنا چاہیے۔

لہٰذا ہم اِن دونوں اصولِ عمل میں مطابقت کس طرح پیدا کریں؟ البتہ ایک طریقہ اپنی سادگی کی وجہ سے بے حد دلکش ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ مساواتِ تقسیم خود ہی ایک خیر ہے اور اس لیے یہ ہمیشہ صحیح ہے کہ مساوات میں جو خیر مضمر ہے اس کو کافی وزن دیتے ہوئے فی الجملہ خیر برترین حاصل کیا جائے۔ لیکن یہ سوال کہ منصفانہ تقسیم میں کس قدر مفاد کو قیمت کے لحاظ سے اور نیکیوں کی مفروضہ مقدار کے مساوی سمجھا جائے، تقابلِ اقدار کی ایک معمولی مثال ہوگی، جو اگرچہ عملاً نہایت دشوار ہے لیکن نظری اعتبار سے اس میں کوئی خاص مشکل نہیں ہے۔ لیکن یہ اعتراض کیا جائے گا کہ تقسیم کی سی مجرد چیز کو 'ایک خیر' کی حیثیت دی جا رہی ہے، کیونکہ تقسیم کو نہ تو متفرق اشخاص میں سے کسی ایک کا خیر سمجھا جا سکتا ہے اور نہ مجموعی طور پر کل کا۔ کیونکہ ہم اعتراف کر چکے ہیں کہ اس قسم کی نصب العینی تقسیم کا نتیجہ یہ ہے کہ مجموعی طور پر خیر کی مقدار گھٹ جاتی ہے۔ بے شبہ یہ اعتراض معقول ہے اور ممکن ہے کہ یہ اِس کوشش سے باز رکھنے میں ہماری مدد کرے کہ اولیاتِ خیر طلبی و عدل کو ایک واحد اصول میں تحویل کر دیا جائے۔ عملی نقطۂ نظر سے اتنا بتا دینا کافی ہے کہ حیات کے ایک ہی نصب العین کے دو پہلو ہیں، اور ہر صورت میں اِس فیصلے کی ذمہ داری عقلِ عملی پر عائد ہوتی ہے کہ ان میں سے کون زیادہ اہم ہے، انصاف یا خیر بحیثیتِ مجموعی۔ لیکن خود اِس خیال سے کہ جو چیز خیر نہیں ہے اس کا پیدا کرنا بعض وقت فرض میں داخل ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ 'خیر' کے مفہوم کے مطابق نہیں ہے۔ اگر ہم انصاف و خیر طلبی کے اصولِ موضوعہ کی تائید اِس حیثیت سے کرنا چاہیں کہ وہ عقلِ عملی کے صحیح اور متوافق فی الذات احکام ہیں، تو ہمارے موقف کے حق میں یہ معاملہ موت و حیات کا معاملہ ہے کہ

---

[1] جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے (دیکھو صفحہ ۲۰۰ تا ۲۰۱) اس نتیجے سے اس طرح گریز کیا جا سکتا ہے کہ ہمدردانہ احساسات کی قدر و قیمت میں کافی اضافہ کر دیا جائے۔ یہ حل عملاً ایسا ہی ہے جیسا کہ ہم نے ذیل میں دریافت کیا ہے۔

یا تو ایک مشترک نسب نما دریافت کیا جائے جس کی اصطلاح میں یہ دونوں اصول بیان ہو سکیں یا کم سے کم ایک تیسرا ہی اصول دریافت کیا جائے جو اُن کے جدا جدا مطالبات کے تصفیے میں ہماری رہنمائی کرے۔ یعنے اس بات کے تصفیے میں کہ منصفانہ تقسیم کے حق میں نیکی کی مقدار کو کس صورت میں قربان کیا جائے، اور تقسیم کی صحت اور انصاف کو کس وقت تاکہ تقسیم کے لیے زیادہ خیر حاصل ہو۔ میرا خیال ہے کہ یہ مشکل اس امر کو ذہن نشین رکھنے سے رفع ہو سکتی ہے کہ یہاں غایت کے متعلق جو زاویۂ نگاہ اختیار کیا گیا ہے اُس کی رو سے نہ صرف وہ لذت یا کوئی اور غیر اخلاقی خیر جو صائب افعال سے پیدا ہو ایسا ہے کہ اعلیٰ اخلاقی غایت پر مشتمل ہو بلکہ وہ اوصافِ سیرت بھی جو اِن افعال سے ظہور میں آئیں۔ اور صرف خیر طلبی ہی نہیں بلکہ انصاف بھی عام معاشرے اور اس کے ہر منفرد رکن کی حیاتِ غائی کا ایک جزو ہے۔ نیز ہمارے نصب العینِ حیات میں انصاف یا عدل کا شمول ہم پر یہ قیود عائد کرتا ہے کہ ہم کس حد تک افراد یا معاشروں کو اجازت دے سکتے ہیں کہ دوسرے خیر کی زیادہ سے زیادہ مقدار پیدا کی جائے۔ لیکن اس سے استفادہ کرنے میں حد درجہ عدم مساوات سے کام لیا جائے، جس طرح کہ ہماری غایات یا غایتِ مطلق کے عناصر میں تہذیب و شایستگی کا شمول اُس لذت کی مقدار یا نوعیت پر پابندیاں عاید کرتا ہے جن کو ہم خیر مطلق کے عناصر سمجھتے ہیں۔ بنا برآں اگر یہ اصرار کیا جائے کہ ایک فرد یا معاشرے کو چاہیے کہ بعض دفعہ، بشرطیکہ عملاً کبھی اس قسم کا تصادم واقع ہو، خیر کی مقدار کسی قدر کم کر دے تاکہ اس کی زیادہ منصفانہ تقسیم کا موقع ملے تو اُس سے ہمارا یہ مقصد نہیں ہے کہ کسی شخص کو تاکید کریں کہ طلب خیر کو کسی ایسی چیز کے تابع کر دیا جائے جو خود خیر نہیں ہے، بلکہ ہم صرف ادنیٰ خیر کو اعلیٰ خیر کے تحت رکھنے کی اُس خاص مثال پر اصرار کر رہے ہیں جس کو ہر موقع پر تسلیم کرنا ہر ایک غیر لذتی نظامِ اخلاقیات کا فرض ہے۔ مجرد تقسیم فی نفسہٖ خیر نہیں ہو سکتی، البتہ منصفانہ تقسیم کا میلان اور ارادہ خیر ہو سکتے ہیں۔ اگر کوئی معاشرہ بعض افراد کی لذت یا تہذیب میں اضافہ کرنے کی غرض سے ارکان کی ایک قلیل تعداد پر بطیبِ خاطر انتہائی مصائب روا رکھے تو اُس کے معنے یہ ہوے کہ انصاف کے مقابلے میں اس اقلیت کی لذت یا تہذیب زیادہ ملحوظ ہے۔ اس کے برخلاف اگر ایک فرد یا ایک اقلیت اکثریت سے مطالبہ کرے کہ اِس قربانی کو ایک مُعینہ حد سے آگے بڑھا دیا جائے تو

اس کو یا تو اپنے ذاتی مطالبات کی بیحد فکر ہے یا، بالفاظ دیگر، اس بات کی کہ افراد میں حد سے زیادہ ہمدردی و رحم دلی پیدا کی جائے اور عام معاشرے میں غالباً حد سے کم تہذیب یا لذت ۔ فرد کو معاشرے کے تابع کرنے کی بھی ایک مناسب حد ہے، اور ایک اتباع ایسا بھی ہے جو حد سے متجاوز ہو جاتا ہے۔ ان دونوں اصول کردار کو آخر کار سیرت انسانی کے اوصاف قرار دیا جاسکتا ہے۔ اگر ایک رعشیہ (Qnaker) یا ٹالسٹائے کا ایک شاگرد کسی جائز جنگ میں ایک خاص شخص کو قتل کرنے سے اس لیے انکار کر دے کہ اس نے کوئی جرم نہیں کیا ہے، تو وہ، عام خیال کے مطابق، غلطی پر ہے۔ کیونکہ وہ اپنے نصب العین کی رو سے افراد کے ساتھ حد سے زیادہ رحم دلی اور خیر سگالی سے پیش آرہا ہے اور عام معاشرت انسانی کے مشترک مفادات اور اس نظام حقوق کی طرف جن کے مطابق ان مفادات کی تکمیل ہوتی ہے بہت ہی کم متوجہ ہے۔ اگر ایک معاشرہ خود اپنی آسائش یا تہذیب کی غرض سے ہر دس بیس آدمیوں میں ایک آدھ پست حال انسان کے ساتھ اُس سے زیادہ سلوک کرنے سے انکار کر دے جس کا اس طبقے کے افراد کا صحیح عددی تناسب متقاضی ہو تو اس کے معنے یہ ہوئے کہ وہ آسائش و تہذیب کی قدر و قیمت کو مناسب حد سے بڑھا رہا ہے۔ اور اس اخلاقی وصف کی، خواہ وہ انصاف ہو یا خیر طلبی بہت ہی کم قدر و قیمت کی جاتی ہے، جو افراد کو محض اس وجہ سے کہ ان کی تعداد نہایت قلیل ہے افلاس کی بدترین ہولناکیوں میں مبتلا ہونے سے بچالیتا ہے۔ سیرت کے ان عناصر، مثلاً انفرادی اغراض کے تردد اور معاشری خیر کی دوسری اقسام کی فکر میں ہر ایک کے ساتھ کس درجے کی اہمیت منسوب کی جائے، ایک ایسا سوال ہے جو خیور کی اضافی قیمت کے کسی اور سوال سے بالکل مشابہ ہے۔ اور یہ مسئلہ ایسا ہے کہ اُس پر ہر انفرادی مثال میں حکم لگانا عقل عملی کا فرض ہے، اور یہ اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ اس کو ایک معین یا عالمگیر ضابطے کی مدد سے حل کر دیا جائے۔

میں جس اصول پر بحث کر رہا تھا وہ مختصراً ان الفاظ میں بیان کیا جاسکتا ہے۔ اجتماعی خیر کے مطالبات سب پر غالب ہیں۔ زیادہ سے زیادہ اجتماعی خیر پیدا کرنا ہمیشہ ایک فرض ہے۔ قانون انصاف اور قانون خیر طلبی دونوں آخر کار بعض اقسام شعور کی قیمت پر منحصر ہیں۔ خیر طلبی خیر کی قدر و قیمت کی مدعی ہے اور انصاف اشخاص کی قیمت کا

نصب العینی غایت کے اِن پہلوؤں میں کوئی حقیقی یا آخری تصادم نہیں ہے۔ کیونکہ خیر آخرکار افراد کا خیر ہے۔ خیر میں اشخاص کے قطع نظر کوئی قیمت نہیں ہے، بلکہ حقیقت میں اُس کا وجود ہی نہیں ہے۔ اور اشخاص میں اُس خیر کے قطع نظر کوئی قیمت نہیں ہے جس سے مستفید ہونے کی استعداد اُن میں ہے لیکن یہ صحیح ہے کہ بعض افراد کا خیر آخرکار تمام معاشرے کے خیر میں تخفیف کرنے سے حاصل ہوتا ہے اور انصاف متقاضی ہے کہ ہمارا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ مساوی قابلیت کو مساوی خیر عطا کریں۔ کل افراد کے لیے بعض کی قربانی کا فتویٰ حقیقت میں اکثریت کے منصفانہ مطالبات سے حاصل ہوتا ہے۔ افراد کی حد سے زیادہ قربانی ہماری نظر میں غیر منصفانہ معلوم ہوتی ہے خواہ زیادہ سے زیادہ خیر کے حصول سے اس کی تائید ہی کیوں نہ کی جائے لیکن جب صورتِ حال یہ ہے تو اس کی وجہ بھی یہ ہے کہ کل کے مطالبات کی طرح افراد کے مطالبات کا لحاظ اس نصب العینی سیرت کا ایک جزو ہے جو خود بھی خیر کا اعلیٰ ترین عنصر ہے۔ جب خود انصاف کو جماعت اور اس کے ہر فرد کے حقیقی خیر کے ایک جزو کی حیثیت سے اپنا مناسب مقام حاصل ہوتا ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ بحیثیتِ مجموعی اعلیٰ ترین خیر پیدا کرنا ہمیشہ ایک فرض ہے۔

۷

سردست میرا مقصد یہ نہیں ہے کہ اِن نہایت مجرد خیالات کو عملی جامہ پہناؤں۔ یعنی یہ دریافت کروں کہ معاشرتی اور سیاسی کردار میں وہ کن نتائج پر دلالت کرتے ہیں۔ بے شبہ ہر سیاسی مسئلہ انجام کار ایک اخلاقیاتی مسئلے کی صورت اختیار کرتا ہے لیکن جس حد تک ایک فرد کا فرض اِن مسائل سے وابستہ رہے کہ آخری منزل میں معاشرتِ انسانی کی بہترین صورت کیا ہوگی، یا معاشرتی اور سیاسی اعمال کی بدولت اُس کے حصول کے ذرائع کیا ہوں گے، یہ بحث خالص فلسفۂ اخلاق کی حدود سے نکل کر معاشرتی اور سیاسی دائرے میں داخل ہو جاتی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ میں نے جن خیالات پر زور دیا ہے ان سے ثابت ہو چکا ہوگا کہ کسی منفرد انسان سے ممکن نہیں ہے کہ بغیر کسی کی مدد کے راست اپنی ہی کوشش سے بدرجۂ غایت منصفانہ تقسیم عمل میں لائے۔ اور نہ یہ ممکن ہے کہ معاشرہ اُس کو بلا واسطہ

متحقق کرے۔ بلکہ یہ امر بھی پایۂ ثبوت کو پہنچ چکا ہوگا کہ کسی قابل قیاس معاشری ترتیب میں ہر جزوی فرد میں خیر کی تقسیم کو محض نصب العینی انصاف کے اصول پر مبنی قرار دینا غیر معقول ہے، بغیر اس کے کہ اخلاق کے دوسرے رخ یا پہلو کا لحاظ کیا جائے جس سے عظیم ترین خیر بحیثیت مجموعی کو رواج دینے پر زور دیا جاتا ہے۔ اس لیے اس چیز کو کہ ہر فرد اسی قدر خیر سے مستفید ہو جس کا وہ بلحاظ اپنی قابلیتوں کے (اوروں کی قابلیتوں کی نسبت سے) مستحق ہے، ایک ایسا نصب العین قرار دینا چاہیئے جو ابھی بہت دور ہے اور جس کے قریب تک رسائی کرنا بھی ایک خیالی اور متوافق فی الذات دنیا میں صرف ایک امکان کی بات ہے۔ شاید اکثر پُرجوش حامیانِ مساوات اس بات کو تسلیم کریں لیکن میں امید کرتا ہوں کہ میں نے اس ضرورت کی طرف مزید اشارہ کیا ہے کہ ایک غایتِ قصویٰ کی حیثیت سے بھی حقیقی مساواتِ خیر کو نہیں بلکہ تمام بہبود کو ہمارا اولین مقصد بنایا جائے۔ اور میں اعتماد کرتا ہوں کہ میں نے مزید یہ بھی ثابت کیا ہے کہ خود مطلبی انصاف اس طریق عمل کا حکمی طور پر متقاضی ہے۔ کیونکہ ایک ہی مساوات جس کا تحقق براہ راست ممکن ہے وہ مساواتِ لحاظ ہے۔ اور اوسط منقسمہ مقدار کو گھٹا کر تقسیم میں مساوات پیدا کرنے سے اسی لازمی مساوات کی خلاف ورزی ہوگی۔ اگر میں نے دورانِ بحث میں اتفاق سے اُن دلائل کا جواب دیا ہے جو بعض دفعہ اشتراکیت کی[1] انتہا پسند اقسام کی طرف سے پیش کیا جاتا ہے تو جیسا کہ مجھے اعتماد ہے اس بات کی توضیح میں کوئی فرق نہیں آیا کہ حالتِ حاضرہ، مثلاً سود خواری، نظامِ توارث، اجرتِ قیمت میں مسابقت وغیرہ کو انصاف کے زیادہ تخمینی تحقق کی حیثیت سے حق بجانب قرار دینے کی کوشش کرنا ایک اور زیادہ غیر مستحکم موضوع ہے۔ ممکن ہے کہ موجودہ صورتِ حالات سے سردست کسی ایسی اصلاح کے قطع نظر جس کا فوری امکان ہے، ہر دوسرے ممکنہ نظام کے مقابلے میں انصاف شکنی کم ہوتی ہو۔ اور جب تک انصاف کا یہ تقاضا ہو کہ ممکنہ اصلاحات کے بغیر ہی معاشرے کی موجودہ ترتیب قائم رہے تو اس کا مطالبہ ہرگز یہ نہیں ہو سکتا کہ

---

[1] صحیح معنوں میں اشتراکیت مادی اشیا کی مساوی تقسیم کو مستلزم نہیں ہے لیکن اس اصول کے انتہا پسند حامی کہ آلاتِ پیدائش اور کاروبار کلیتہً مملکت کے ہاتھ میں ہونے چاہئیں اکثر اس نظام العمل کو دولت یا مسرت کی مساواتِ غائی کے ذریعہ کی حیثیت سے اختیار کر لیتے ہیں۔

حالات بد سے بدتر کر دیئے جائیں۔ تاہم موجودہ تقسیم دولت اور اس تقسیم میں جس کو عام بہبود کی اغراض کے پیش نظر اولیاتی حیثیت سے درست قرار دیا جاسکے جو عدم توافق ہے اُس کی رو سے اس بات پر زور دیا جاتا ہے کہ ذاتی فرض کا ایک اہم جزو جس کو انصاف ہر فرد کے لیے تجویز کرتا ہے یہ ہونا چاہیے کہ معاشرے کے لیے ایک زیادہ فائدہ بخش نظام تلاش کیا جائے۔ لیکن ہمیں یہ تسلیم کرنے کے لیے تیار رہنا چاہیے کہ مستقبل بعید میں بھی کوئی ایسا نظام تقسیم جو ممکن بھی ہو اور معاشرے کے لیے قرین مصلحت بھی مساوات کے لحاظ کے سوا کسی اور مساوات کے خواب کو پورا نہیں کر سکے گا۔

میں نے جس نصب العینی انصاف کا خاکہ کھینچنے کی کوشش کی ہے وہ فوری سیاسی تحقق کے قابل نہیں ہے۔ اگر میں یہ سوال کروں کہ وہ خانگی اخلاقیات کے دائرے میں کہاں تک بلاواسطہ عمل کے قابل ہے تو ایک بڑی بحث چھڑ جائے گی۔ اس سوال سے میرا مقصد، یہ دریافت کرنا ہے کہ ہر فرد کے لیے نصب العینی انصاف کے اصولوں پر عمل کرنا کہاں تک ممکن ہے، جب تک کہ اس امر کے تشخص کا انحصار خود اس پر ہو کہ دنیا کی دولت کا کس قدر حصّہ، جو اُس کو قانوناً حاصل ہو، وہ خود لے اور کس قدر دوسرے افراد یا جماعت کی خدمت کے لیے مقرر کرے۔ میں یہاں اس موضوع پر تفصیلی بحث کی کوشش نہیں کر سکتا۔ مجھے فی الحال کسی عملی مسئلے سے نہیں بلکہ ایک خالص نظری مسئلے سے بحث ہے۔ تاہم بعض اوقات خالص نظری اغراض سے بھی مناسب یہی ہوتا ہے کہ فلسفیانہ اخلاقیاتی مباحث کے بعض عملی روابط کی طرف اشارہ کیا جائے۔ اور اس لئے مجھے اس فوری احتیاج کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ذرا بھی تامل نہیں ہوتا کہ ہم انصاف کے اعلیٰ ترین نصب العین کو خانگی زندگی اور خاص کر شخصی مصارف سے متعلق کر دیں۔ ظاہر ہے کہ اشیاء کی ایک غیر نصب العینی حالت میں اکثر لوگ اُسی طرح عمل کرنے سے قاصر رہتے ہیں جو ایک نصب العینی حالت میں اُن کے لیے درست ہے۔ اس بات کے لیے کہ ہر شخص اس دنیا کی اچھی چیزوں میں اپنے لیے صرف اسی قدر حصہ پسند کرے جو اُس کو ایک نصب العینی انصاف کی رو سے قائم شدہ حکومت میں حاصل ہو سکتا ہے، ایک ایسی بطالت کی ضرورت ہے جو اس قسم کی مساوات کی رو سے اس حکومت میں شامل نہیں ہوتی۔ اور یہ بعض وقت دوسروں کے حق میں۔ بلکہ

عام معاشرے کے لیے بھی مضرت بخش ثابت ہوگی۔ نیز بعض باتیں ایسی بھی ہیں جن کے لحاظ سے یہ بعض لوگوں کے لیے خلاف مصلحت ہے، اور اکثر حیثیتوں سے ہر شخص کے لیے۔ اس قسم کی کوشش سے حقیقت میں خود انصاف کو کوئی تقویت نہیں پہنچتی۔ کیونکہ موجودہ حالات میں ایک اہل پیشہ جو صناع کی حیثیت سے زندگی بسر کرنے پر مجبور ہو خود ایک صناع سے بھی زیادہ مصائب میں مبتلا ہو جائے گا۔ فی الحال ہمارے لیے ضروری ہے کہ ہر طبقے کی آسایش کے ایک معیار کے تصور کے ساتھ ایک حد تک اتفاق کریں۔ ایک خاص حد تک تو اس قسم کے معیار کو برقرار رکھنا مختلف پیشوں میں قابلیت برقرار رکھنے کے مختلف مطالبات کی رو سے ناگزیر ہے، اور کچھ اعلیٰ صنعت، مہارت، اور اختراع وغیرہ کے لیے اس نہج کو برقرار رکھنا ضروری ہے جس کو ہم نے حتیٰ کہ ان مقامات میں بھی اجتماعی بہبود کے لیے ناگزیر پایا تھا جہاں بصورت دیگر نصب العینی انصاف کی ضروریات سے مصالحت پیدا کرنا دشوار ہے لیکن جہاں آسایش کے مختلف معیار موجود ہوں وہاں خور و نوش، خانہ داری، خدمت، پوشاک، ضیافت اور تفریح جیسے امور میں ایک شخص سے یہ مطالبہ کیا جاتا ہے کہ وہ یا تو اپنی حیثیت کو ملحوظ رکھے یا اپنے طبقے کے رسم و رواج کے ساتھ مطابقت پیدا کرے۔ ورنہ خوف ہے کہ اس کو ایسی صعوبت و مفارقت نصیب ہوگی کہ اس کو کوئی برداشت نہیں کر سکتا، بشرطیکہ ایک اشتراکی مملکت میں ان امور کا انتظام ہمارے لیے نصب العینی انصاف کے اصولوں کے مطابق ہو۔ اگر یہ طریقہ فی الجملہ اچھا ہو تو ایک شخص کا اس سے اتفاق کرنا ہمیشہ غلط نہ ہوگا۔ اور کسی سے ایک ایسا طریق عمل اختیار کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا جو اگر عام ہو جائے تو معاشرے کے حق میں مضر ثابت ہو۔ نیز یہ باور کرنے کے لیے بعض وجوہ موجود ہیں کہ اگر ان تمام مزید مصارف کو ترک کرنے کی کوشش کی جائے جو اس صورت میں ممکن تھے جب کہ دولت کی تقسیم مساوی ہوئی ہوتی تو یہ معاشرے کے حق میں نقصان دہ ثابت ہوگا۔ تاہم جس کسی کو یہ یقین ہو کہ بعض لوگ اچھی چیزوں سے جس حد تک مستفید ہوتے ہیں اسی حد تک وہ غیر متناسب اور بجائے خود خلاف انصاف ہے، تو اس کا فرض ہے کہ جب کبھی ممکن ہو اپنے ذاتی مصارف کو محدود کرنے کی کوشش کرے بشرطیکہ معاشری وظائف کی تکمیل میں رکاوٹ نہ پیدا ہو اور نہ دیگر

اجتماعی عدم سہولتیں صورت پذیر ہوں۔ اس سے ان مسائل کے متعلق جدید اخلاق کی تخلیق میں پیشقدمی ہوگی بشرطیکہ ہم خود کو اس امر پر مجبور کرنے کے عادی بنائیں کہ حقیقی مساوات پر قائم شدہ حکومت میں جو حصہ ہمارے لیے مقرر ہوگا اگر اس سے زیادہ بغیر کسی صرفے کے حاصل کرنا ہو تو اس کی نسبت کچھ نہ کچھ وجہ پیش کریں، خواہ اس کی تصویب ہمارے مخصوص معاشری وظیفے سے حاصل ہو، یا ان شرائط سے جو ہماری مخصوص قابلیتوں کے استعمال میں ضروری ہیں، خواہ وہ فطری ہوں یا اکتسابی۔ یا ہماری لذات اور ان کے بالواسطہ اجتماعی اثرات کی اعلیٰ ذہنی یا جمالیاتی قیمت سے، یا عدم مساوات اور مسابقت سے بحیثیت اس کے کہ وہ صنعت میں ایک مہیج کا کام دیتی ہیں، یا صرف معاشرے کے موجودہ مجموعۂ قوانین کی ضروریات اور رسم و رواج سے، جو بجائے خود غیر ضروری صرفے کو بعض دفعہ دوسروں میں ادنیٰ درجے کا شر قرار دیتا ہے۔ اگرچہ اغلب ہے کہ کسی ایک طبقے کے معیارِ آسائش کا اصول ہمیشہ ناگزیر بلکہ ایک حد تک اجتماعی حیثیت سے مفید ثابت ہوگا تو ہمارا یہ فرض ہوگا کہ کم سے کم سب سے اعلیٰ اور سب سے ادنیٰ معیار میں اس وقت جو شدید اختلافات رونما ہیں انکو ایک حد تک دور کرنے کی کوشش کریں۔ اور جس طبقے کا معیار ہو بلند اسکی حد تک تو اس درجے کو پیش نظر رکھیں جو اس معیار کے جواز کی رو سے ادنیٰ ہو نہ کہ اعلیٰ۔ بجز اس صورت کے جب کہ یہ معلوم ہو کہ زیادہ صرفے سے خود استفادہ کرنے والے کا خیر یا دوسروں کا معاشری فائدہ برآمد ہوگا۔ بلا خوف تردید کہا جاسکتا ہے کہ متمول ترین طبقوں میں جو میزانِ مصارف رائج ہے اس سے اُن کے اعلیٰ ترین بہبود کو اتنی ہی کم تقویت پہنچتی ہے جتنی کہ غریب ترین طبقوں کو پہنچے گی۔ اگر موجودہ حالات میں اس نوعیت کا صرفہ صنعت کی حمایت و سرپرستی کے مہیج کی حیثیت سے ضروری ہے تو اس کی نفس ضرورت ایک اخلاقی شر ہے جس کو رفتہ رفتہ رفع کرنے کی کوشش فرض میں داخل ہے۔

ان عام خیالات کو ایک شخص کے فرض سے منسوب کرنے کے لیے ایک لفظ کا اضافہ کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ایسا پایا جاتا ہے کہ ایک فرد کا فرض انصاف مشتمل ہے (۱) اس کوشش پر کہ سیاسی یا اور ذرائع سے سیاسی اور معاشری تنظیم میں ایسی ترقی و اصلاح عمل میں لائی جائے جو لحاظ کی اُس سے زیادہ مکمل مساوات کو متحقق کرے جتنی کہ اس کے موجودہ ماحول میں ممکن ہے، (۲) اس اصول بلحاظ مساوی پر کاربند ہونے پر

بلحاظ اُس ربط کے جو اُس کو دوسروں سے ہے جس حد تک کہ موجودہ حالات میں اس کا امکان ہو، اور (۳) اُن تمام سیاسی اور معاشری تنظیمات کی تعظیم پر جو موجودہ اجتماعی ترتیب میں قائم ہیں، خواہ وہ آخری نصب العین سے کتنے ہی متبائن کیوں نہ ہوں، جس حد تک کہ اس ترتیب میں وہ فرد بحالت موجودہ اپنے اختیاری عمل سے فوراً کسی اصلاح کے ناقابل ہو۔ ہمیں آخر کار باہم انصاف و خیر طلبی کے فرائض کو موجودہ معاشری ادارات اور خاص کر مملکت کے ساتھ وفاداری کے فرض کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ نیز اُس فرضِ دیانت داری کی طرف بھی رجوع کرنا چاہیے جس کے معنے جائداد کے موجودہ قوانین کے احترام کے ہیں جس حد تک کہ اُن میں فرد کے شخصی عمل سے فوری اصلاح کی قابلیت نہ ہو، اور دیگر اُن قوانین کی بجاآوری کی طرف خواہ وہ قانوناً نافذ شدہ ہوں یا نہ ہوں یا یہ کہ معاشری بہبود کے لیے مفید پائے گئے ہوں۔ جیسا کہ میں نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، تمام فرائض ایک حیثیت سے اجتماعی نوعیت کے ہیں، کیونکہ دوسروں کے خیر کا لحاظ کیے بغیر صرف اپنے ہی خیر کو نصب العین نہیں بنایا جا سکتا اور نہ یہ صحیح ہے۔ اور ایک لذتی کے خیال کی رو سے کوئی فرض خالص اجتماعی نوعیت کا نہیں ہے، کیونکہ ہر فرض میں کم و بیش اس خیال سے ترمیم ہوتی ہے کہ افراد اور اجتماعات کا حقیقی خیر لذت سے اعلیٰ تر ہے۔ اعلیٰ ترین مفہوم میں خیر طلبی اور انصاف کی نسبت (اگر ہم اس میں دوراندیشی یا احتیاطِ نفس کو شامل کر لیں) ہم یہ خیال کر سکتے ہیں کہ اُن میں اور تمام فضائل داخل ہیں۔ حقیقی انصاف اور حقیقی خیر طلبی کے دو پہلو ہیں، اور اگر ایک کو دوسرے سے الگ کر کے اس پر غور کیا جائے تو یا تو ہر پہلو ناقابل فہم ہو جاتا ہے یا کم سے کم اس کے متعلق قطعی طور پر غلط فہمی پیدا ہو جاتی ہے، یعنے اس واحد اور ہمہ گیر فرض کے دو پہلو جو مختلف اقسام خیر کو خیر مطلق میں اُن کی حقیقی ذاتی قدر و قیمت کے تناسب سے ترقی دیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس خیر میں وہ متنوع عناصر شامل ہیں جن میں عمومی فضیلت منقسم ہے، اور یہی وہ متعدد فضائل ہیں جن سے ہم نے پچھلے باب میں بحث کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس بات پر زور دیا جائے گا کہ تمام فضائل کو منصفانہ خیر طلبی کی فضیلت میں تحویل کیا جا سکتا ہے، کیونکہ فضیلت اس حقیقت پر زور دیتی ہے کہ حیات کا ایک ہمہ گیر نصب العین ہے، اور اسی کے ذریعے جداگانہ فضائل قابل فہم

ہوتی ہیں فضیلتِ مطلقہ کی وحدت، پر اخلاقیاتی تعلیم میں ضرورت سے زیادہ زور دینا' اور جزوی 'فضائل' سے تغافل برتنا یا تو عملاً ابہام کی طرف مائل کر دیتا ہے جو انحطاط پا کر اخلاق سے بے اعتنائی (Antinomianism) کی صورت اختیار کر لیتا ہے، یا (اگر شکوکارانہ کردار کی تفصیلات کی نتیجہ خیز جانچ پر حد سے زیادہ زور دیا جائے تو) غیر غائی کی ایک بے حد لذتی ترجمانی کی طرف میلان بڑھا دیتا ہے۔ خیر طلبی پر اِس حیثیت سے اصرار کرنا کہ وہ واحد فرضِ غائی ہے صرف اسی صورت میں مناسب ہو سکتا ہے جب کہ اس کو اِس حیثیت سے پیش کیا جائے کہ اس میں انصاف شامل ہے اور یہ کہ اس کو خیر کے اُن تمام غیر لذتی عناصر کا بھی خاص لحاظ ہے جو اُن مخصوص فضائل سے تقویت حاصل کرتے اور انھیں پر مشتمل بھی ہیں جن کو خاص ناموں سے منسوب کیا جاتا ہے۔ معاشری فرض کی نسبت جو کچھ کہا گیا ہے اس میں یہ مفروض ہے کہ فرد کے ذاتی خیر کا مناسب لحاظ رکھنا چاہیے، اور جب اِس خیر کی غیر لذتی نقطۂ نظر سے تعبیر کی جائے تو اُس میں دور اندیشی کے علاوہ 'حبِ نفس' کی یعنے لذتی مفہوم میں اپنی ذاتی 'غرض' کے مناسب لحاظ کی کئی صورتیں شامل ہوں گی۔

۸

انصاف کے موضوع کو ترک کرنے سے پہلے ضرورت اس بات کی معلوم ہوتی ہے کہ اب تک ادارۂ ملکیت کی نسبت جو کچھ کہا گیا ہے اُس میں کچھ اور اضافہ کیا جائے۔ اس باب میں جو اصول بیان کئے گئے ہیں وہ اگر صحیح ہیں تو اس ادارے کے احترام کا فرض مملکت کی اطاعت کے فرض کا صرف ایک مخصوص پہلو ہے۔ یعنے ایک ایسے فرض کا جو خود بھی اِس زیادہ عام ذمہ داری کا ایک جزو ہے کہ اجتماعی بہبود کی شرائط کا احترام کرنا چاہیے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ملکیت کی زیادہ تفصیلی بحث کو بجائے فلسفۂ اخلاق کے، اس کے محدود معنے میں، سیاسیات سے زیادہ تعلق ہے۔ تاہم اختصار کے ساتھ یہ بتانا مناسب ہوگا کہ ہم کن معنوں میں احترام ملکیت کے فرض کو ایک لازمی اور مستقل احترام کی حیثیت سے دیکھ سکتے ہیں اور کن معنوں میں نہیں۔ ملکیت کے

موجودہ قوانین کا احترام کرنا فرض میں داخل ہے۔ کیونکہ معاشرتی بہبود کے لیے مادی دولت یا اُس سے استفادے کی تقسیم کا کوئی نہ کوئی نظام مقرر ہونا ناگزیر ہے۔ اور موجودہ نظام تمام سابقہ نظامات سے بہتر ہے۔ بہر حال اس کی مخالفت میں انفرادی افعال ایک بہتر نظام کے عاجلانہ قیام میں مزاحم ثابت ہوں گے۔ یہی خیال معاشرتی بہبود اور اس کی بہترین تقسیم میں جو موجودہ قانون کی پابندی عائد کرتا ہے ہر اس ممکنہ شے کی اصلاح و ترقی کو جائز قرار دیتا ہے جس کا امکان پیدا ہو چکا ہو۔ ملکیت قانون کی تخلیق ہے، اور جس چیز کو قانون نے پیدا کیا ہے اُس کی وہ آیندہ ترمیم بھی کر سکتا ہے جیسا کہ ماضی میں ہوتا آیا ہے۔ ادبیاتی حیثیت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پیدایش ملک کے وسائل میں کسی نہ کسی طرح کا مجموعی تملک مختلف افراد کے متعارض مطالبات میں یکسانی پیدا کرنے کے لیے ذاتی سرمایہ داری کے ایک ممکنہ نظام کے مقابلے میں زیادہ موزوں ہے۔ یہاں یہ دریافت کرنے کا موقع نہیں ہے کہ اس قسم کے نظام میں دیگر اور بدتر شروں کو شامل کیے بغیر اس کو قائم کرنے کی عظیم الشان عملی دشواریاں کہاں تک اُن دشواریوں پر مشتمل ہیں جو ماہیتِ اشیا میں جبلی طور پر داخل ہیں اور کہاں تک اُن پر جو آخر کار قابو میں آسکتی ہیں۔ آیا تملک کی نوعیت انفرادی ہونی چاہیے یا اجتماعی یہ معاشرتی بہبود کے وسائل کا محض ایک ضمنی سوال ہے۔ لیکن اتنا ثابت کیا جا سکتا ہے کہ انفرادی تملک کے عوض اجتماعی تملک کی کوشش کو خود ماہیتِ غایت کی رو سے معین کیا جاتا ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے غایت ایک خاص وضع کی سیرت یا، زیادہ صحیح طور پر، ایک خاص سیرت کے انسانوں کی ایک مخصوص وضع کی زندگی ہے، یا اس کو اپنے اندر شامل کرتی ہے۔ غایتِ حیات شخصی کا کمال ہے۔ کسی فرد کی کامل زندگی مفارقت یا تنہائی کی زندگی نہیں ہے۔ حیات بدرجۂ غایت اجتماعی ہے۔ اور اس کی نیکی اُن فعلیتوں پر مشتمل ہے جو دوسروں کی طرح اپنے خیر کو بھی تقویت پہنچاتی ہے لیکن اِس کے باوجود حیات ایسی ہونی چاہیے کہ اُس میں ایک فرد کو عمل کا موقع مل سکے اور وہ حصولِ غایات میں کوشاں ہو، ان کے وسائل کا انتخاب کرے، اپنی ذاتی فعلیتوں کی رہ نمائی کرکے اُن کے ثمرات حاصل کرے، اور کامیابی و ناکامی دونوں کے نتائج کا تجربہ کرے حقیقت میں جس زندگی میں یہ سب کچھ شامل نہ ہو وہ اچھی قسم کی انسانی زندگی نہیں کہلا سکتی اور یہ معلوم کرنا دشوار ہے کہ

کس طرح ایک ایسا انتظام تقسیم اِس غایت میں تقویت پہنچا سکتا ہے جو اُس سے زیادہ انفرادی اور مستقل مادی دولت کے تصرف کی اجازت نہیں دیتا جتنی کہ مکمل اجتماعیت (Collection) سے متوافق ہو، یعنے اس قسم کی اجتماعیت سے جس کا مقصد یہ ہے کہ تقسیم میں مساواتِ مطلق یا قریب ترین معیار حاصل کیا جائے جب تک دولت خرچ کرنے میں ایک گونہ آزادی حاصل نہ ہو تب تک وہ اخلاقی زندگی کے حق میں کار آمد نہیں ہو سکتی اور نہ مضرت بخش ثابت ہو سکتی ہے۔ سرکاری طور پر پرورش کا اعلیٰ ترین انتظام بھی اِس امر کی ضمانت نہیں ہو سکتا کہ دولت کا صحیح مصرف نکالا جائے گا جس طرح کہ وہ بچے جو بڑے بڑے سرکاری اداروں میں تعلیم و تربیت اور نشو و نما پاتے ہیں اُن بچوں کے مقابلے میں جو اپنے اپنے گھروں پر اکثر ناموافق اور غیر اطمینان بخش حالات کے باوجود تعلیم پاتے ہیں اکثر بلحاظ سیرت ابداء (initiation) اور عقل و ذکاوت ناقص ہوتے ہیں۔ اُسی طرح ایک ہی ادارے کے تعلیم یافتہ لوگوں کی آبادی حیاتِ انسانی کے اعلیٰ نصب العین کو متحقق نہیں کر سکتی۔ یہ ہو سکتا ہے کہ مردوں اور عورتوں کو بڑے بڑے کارگاہوں میں رکھا جائے، سرکاری مصارف سے پر تکلف کھانے کھلائے جائیں اور ہر روز ان کو حکومت کی جانب سے معتدل یومیہ وظائف سے لے کر نہایت مہذب تفریحوں میں شریک کیا جائے، اور وقت بوقت ان کی تعلیم تہذیب اور حتیٰ کہ مذہب کے بارے میں بھی حکومت کی طرف سے مقررہ تلقین کی جائے، لیکن یہ ساری چیزیں نصب العینی حیاتِ انسانی پیدا کرنے میں کار آمد ثابت نہیں ہو سکتیں۔ ارادہ اگر منفعل ہو تو سیرت میں اصلاح و ترقی نہیں ہو سکتی۔ اور نہ فہم و فراست میں ترقی ہو سکتی ہے جبکہ اُس کے استعمال کا تقاضا یا موقع تقریباً مفقود ہو۔ مبادات (initiation) اور انتخاب کی غرض سے یعنے اس بات کے فیصلے کے لیے کہ کیا کرنا چاہیے اور کیا نہ کرنا چاہیے اور بجائے روزمرہ کے مشاغل سوچنے کے اگر ایک طویل مستقبل کے لیے تدابیر اختیار کرنا ہو تو اُس کے لیے گنجایش اور موقع کی ضرورت ہے۔ اور یہ اُس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ نہ صرف فوری ضروریات کے لیے کسی قدر مادی دولت مختص کر دی جائے، بلکہ ساری زندگی کے غور کردہ اور منتخب مقاصد اور اُن لوگوں کے بہبود کے لیے جن سے اس کو دلچسپی ہو، خرچ کرنے کا اختیار بھی نہ ہو۔ پروفیسر بوسانکے نے فکر کے

اِس خط و خال کو بہت نمایاں کیا ہے۔ ہم سے دریافت کیا جائے گا کہ کیا اتنا جاننا کافی نہیں ہے کہ ایک شخص کو وہ سب کچھ حاصل ہو سکتا ہے جو ضروری اور قرینِ عقل ہے؟ نہیں۔ اس سے آدمی بچہ بن جاتا ہے۔ انسان کے لیے یہ جاننا لازمی ہے کہ وہ کس چیز کی توقع کر سکتا ہے اور پھر اس بات پر غور کرنا کہ اس کا کیا مصرف نکالا جائے۔ یہ مساوات (initiation) تجویز اور منشاء کا مسئلہ ہے نہ کہ استفادے کی کمی بیشی کا۔

ممکن ہے کہ پروفیسر توسانکے کی اس ساری بحث کو نیز اس کو جس کی اصولی حیثیت سے اس مسئلے میں بحث کی گنجائش ہے مجموعی تملک کے ایک اس قدر وسیع مفہوم کے ساتھ مخلوط کر دیا جائے کہ اس پر غور کرنے کے لیے خود وہ بھی تیار نہ ہو۔ اشتراکیت کو ذاتی ملکیت سے کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ فقط ذاتی سرمائے سے۔ اگر پروفیسر توسانکے کے اس مطالبہ کو کہ ایک ایسے عالم کا وجود ہونا چاہیے جس میں انفرادی انتخاب اور انفرادی ذمہ داری کو آزادیٔ عمل نصیب ہو سکے، زیادہ اعتدال پسند اشتراکی مجوزات کے حق میں مہلک سمجھا جا سکتا ہے تو اس کی وجہ صرف اس قابلِ اعتراض مفروضے پر مبنی ہوگی کہ ذاتی ملکیت کے لیے غیر محدود متروکہ اور ذاتی سرمایہ داری لازمی ہے۔ اشتراکیت صرف اُن معنوں میں ذاتی ملکیت کو گوارا کرتی ہے جن میں اس وقت جماعت کے ہر دس افراد میں نو کو ذاتی جائداد حاصل ہے۔ ذاتی ملکیت کا مفہوم مجواب ہے شاید آیندہ نہ رہے، بلکہ بالکل بدل جائے، لیکن پروفیسر توسانکے کے عام اصول کو کامل طور پر تسلیم کر لینا چاہیے۔ تقسیمِ ملکیت کے ایک صحیح اخلاقی نظام کی اعلیٰ ترین شرط یہ ہے کہ وہ بہترین انفرادی سیرت کی ترقی اور نشوونما میں سب سے زیادہ موزوں ہو۔ اگر ذاتی ملکیت کے ادارے کو کسی نہ کسی صورت میں انفرادی شخصیت کی ترقی کے لیے مستقل طور پر ضروری سمجھا جائے تو ہمیں اِس امر پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں کہ اس ادارے کی جو موجودہ حالت ہے (یعنے غیر محدود مسابقت، غیر محدود فراوانی، غیر محدود توارث کا اصول) اس میں کس حد تک ترمیم کی جائے کہ آخرکار وہ ایک ایسا نظام قرار پائے جو کسی فرد کے

لہ صورِ مسائلِ اجتماعی، (۱۸۹۵ء) میں دیکھو 'خانگی جائداد کے اصول' پر ایک مضمون ص۳۱۳۔

حق میں اُس اخلاقی نصب العین کی ترقی کے لیے سب سے زیادہ مفید ثابت ہوگا جس میں خیر طلبی اور انصاف شامل ہیں۔

۹

میں نے اس باب میں انصاف کے متعلق جو کچھ بحث کی ہے اس کے خلاف (منتھم سے ضابطے کی طرح جس کو میں نے ایک مرمہ شکل میں تسلیم کیا ہے) بعض حلقوں میں اعتراض پیدا ہوگا کہ وہ معاشرۂ انسانی کی عضوی نوعیت کو کافی طور پر تسلیم نہ کرنے کا نتیجہ ہے۔ یہاں بے شبہ اس اہم لیکن پامال ضابطے کی بحث کہ معاشرہ ایک عضویہ ہے، پھر مجھے دائرۂ سیاسیات میں داخل کردے گی۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس اعتراض کا جواب عملاً کچھ اس نوعیت کا ہوگا[1] اب تک تو یہ مفروض رہا ہے کہ انسان کا فرض اس امر پر مشتمل ہے کہ معاشرے کے ایک عام بہبود میں حصہ لے گویا کہ وہ خیر کی ایک خاص مقدار اپنے لیے معین کرسکتا ہے اور ایک اور دوسروں کے لیے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ایک شخص اپنی ذات کو جو فائدہ پہنچاتا ہے اس میں اور اس مفاد میں جو اس سے دوسروں کو پہنچتا ہے کوئی امتیاز نہیں ہوسکتا۔ انسان کا حقیقی خیر زیادہ تر ان فعلیتوں پر منحصر ہے جو بیک وقت میرے ذاتی خیر کا بھی باعث ہوں اور دوسروں کے خیر کا بھی۔ اور اس کے علاوہ ایک انسان کا فرض یہ نہیں ہے کہ مجموعۂ خیر میں ایک عام اضافہ کردے، بلکہ معاشری عضویے میں اس کی حیثیت کے لحاظ سے جو وظیفہ اس کے لیے مختص ہو اس کو انجام دے۔ ایک انسان عام بہبود میں جو اضافہ کرتا ہے اور اس کی جس کیفیت یا کمیت سے خود مستفید ہوتا ہے وہ بالکل ہر دوسرے انسان کی طرح نہیں ہوتا۔ کوئی ترقی یافتہ انتظام اس بات کا یقین نہیں دلاسکتا کہ ایک درزی کو وہی خیر

---

[1] میں یہاں اس مابعد الطبیعیاتی یا منطقی مسئلے کو زیر بحث نہیں لانا چاہتا کہ عضویت کا جز و مقولہ معاشرے پر کس حد تک عائد ہوسکتا ہے۔ بلکہ اس نظریے کے اخلاقیاتی پہلو یا اس کے انطباق پر انحصار کروں گا۔

حاصل ہونا چاہیے جو ایک عالم کو حاصل ہے۔ درزی کا وظیفہ، اُس کی فاعلیت، اور بنا برآں اسکے حقیقی خیر کا ایک بڑا حصہ خیاطی کے کام اور اس سے اپنا فائدہ حاصل کرنے پر مشتمل ہے، اور عالم کا فائدہ عالمانہ زندگی بسر کرنے پر۔ ہم عالم کا خیر، جو زیادہ تر عالمانہ زندگی بسر کرنے پر مشتمل ہے درزی کو تقسیم نہیں کر سکتے۔ ساری اجتماعی ترقی اور سارا تہذیب و تمدن پیہم ترقی پذیر تفریق، پر دلالت کرتے ہیں۔ معاشرے کی نہایت ہی سیدھی سادھی اور بے تکلف حالت میں یہ ممکن ہے کہ مختلف لوگوں کی زندگی باہم بالکل مشابہ ہو۔ یعنے ایک ایسے معاشرے میں جس کی ضروریات نہایت معمولی ہوں اور جس میں ہر عائلہ یا کنبہ اپنی ضروریات آپ پوری کرتا ہو اور ترقی پذیر فرق و امتیاز نہ صرف عدم مشابہت پیدا کرتا ہے بلکہ عدم مساوات بھی۔ زندگی کی مختلف اقسام کسی نقطۂ نظر سے مساوی طور پر خوشگوار یا قیمتی نہیں ہوتیں اور نہ یہ قابل تصور ہے، بجز اُس خیر سگالی کے جو اُن تمام میں ظاہر ہو سکتی ہے تفریق بعض افراد کے غیر معمولی ایثار پر دلالت کرتی ہے اور بعض کے غیر معمولی فوائد اور تمتع پر۔ اس لیے انفرادی بہبود کی مساوات کو مقصد بنانا عام اجتماعی بہبود سے غیر متوافق ہے۔ اور یہ سلسلہ یہاں ختم نہیں ہو جاتا ہے۔ ہر فرد کا حقیقی خیر، اُس کے پیشے یا معاشری خدمت کے دائرے کے باہر، لازمی طور پر ہر دوسرے فرد کے خیر سے مختلف ہوتا ہے۔ ہر انسان دوسرے سے کم و بیش غیر مشابہ ہے، اس لیے اپنی تشفی کے لیے ایک حد تک مختلف قسم کی زندگی چاہتا ہے۔ اور اعلیٰ معاشری ترقی، اعلیٰ استعدادوں، اور شخص متعلقہ کی اعلیٰ ترقی کے ساتھ ساتھ یہ اختلافات بھی بڑھتے جاتے ہیں۔ انفرادی بہبود کو ایک ہی غیر متغیر سطح پر صرف اس طرح لایا جا سکتا ہے کہ تمام افراد کی رفعت کو مٹا دیا جائے۔ اور یہ سب اعلیٰ بہبود کو سراسر نیست و نابود کرنے کے مرادف ہے۔ کیونکہ اس کا انحصار ایک طرف تو احتیاجات کو لازمی طور پر دوچند کرنے اور اُن میں تفریق پیدا کرنے پر ہے اور دوسری طرف انفرادی استعدادوں پر۔ لہٰذا ہم اس بات پر زور دے سکتے ہیں کہ لحاظ مساوی کا ضابطہ، حتیٰ کہ اُس ترمیم شدہ صورت میں جو ہم نے پیش کی ہے، حقیقی انفرادیت کے نقطۂ نظر سے بھی اتنا ہی قابل اعتراض ہے جتنا کہ معاشری عضویت کے اعتبار سے[1]

---

[1] زمل (Simmel) نے اس اصول پر (Einleitung باب ۱ صفحہ ۳۶۰

لیکن عملی نقطۂ نظر سے اِن لحاظات کی انتہائی اہمیت میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا۔ یہ تمام اجتماعیتی (collectivist) نظامات کی راہ میں شدید و جدید اختلاف اور دشواری پیدا کرنے کا باعث ہوتے ہیں اور اجتماعیتی (collectivist) نصب العین کے فوری تحقق کی ہر خام کوشش کے حق میں مطلقاً مہلک ہیں۔ ایک فوری اجتماعیت کے یہ معنے ہوں گے کہ نہ صرف مادی شرائط بلکہ اوضاعِ حیات اور نصب العینوں کو اس سطح تک گھٹا دیا جائے جو عام پسند ہو۔ اور یہ ہمیشہ اشتراکیت کے ان نظامات کے حق میں مہلک ثابت ہوں گے جن کا مقصد مادی شرائط کو مطلقاً یکساں سطح پر لانا، اور تعلیم و تربیت، تہذیب و شائستگی، اوضاعِ حیات، اور کام کے کیف و کم کے تمام فروق کو مٹا دینا ہے۔ جو اشتراکیت ہر شخص مثلاً اطبا، علما اور مخترعین سے روزانہ چھے گھنٹے دست ورزی کا کام لینا چاہے وہ بربریت کی طرف مائل ہوگی۔ لیکن مجھے یہاں یہ استدلال کرنا پڑتا ہے کہ میں نے مِلؔ کے اصول کی جو تاویل کی ہے اس کی رو سے اِن عواقب و نتائج کے خلاف کافی حفاظت و صیانت ہو جاتی ہے۔ میں نے جس خیر کی تائید میں بحث کی ہے وہ صرف مساوات کا لحاظ ہے اور شرائط کی مساواتِ مطلقہ عام بہبود کی تخفیف پر دلالت کرتی ہے، جو معاشرے کے تمام ارکان یا ان کی اکثریت کے خیر کے منافی ہے، اور اس لیے اس اصول کی رو سے بھی وہ ناپسندیدہ ہے۔ اس کے

بقیۂ حاشیۂ صفحۂ گزشتہ - اور دوسرے مقامات میں) بہت زور دیا ہے، لیکن مبالغے سے کام لیا ہے، حالانکہ وہ ان لوگوں میں شامل نہیں ہے جو اجتماعی عضویے کے تصور پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ اس بنا پر اس نے اشتراکیت کے خلاف اپنی پُرزور تحریرات میں شروع سے آخر تک ایک آگ لگا رکھی ہے۔ تنقید کے طور پر میں صرف اتنا اضافہ کروں گا کہ میں نے متن میں جو کچھ بیان کیا ہے اس پر صرف اِن خیالات کا اضافہ کیا جائے گا: (۱) ایک ہی قسم کی اشتراکیت جس پر وہ غور و فکر کرتا ہے بظاہر وہ معلوم ہوتی ہے جو شرائط کی مساواتِ مطلقہ کو اپنا مقصود بنائی ہوئی ہے۔ (۲) اس کا خیر غائی نہ تو لذت ہے اور نہ بہبود بلکہ زیادہ سے زیادہ توانائی، جو لذت و الم کے زیادہ سے زیادہ نشیب و فراز سے حاصل ہوتی ہے۔ پیکارِ حیات اس کے نزدیک ایک ذریعہ نہیں بلکہ مقصدِ حیات قرار پاتی ہے (دیکھو آیندہ کتاب دوسری باب ۱۲ تا آخر)۔ اور اس کے لیے قدرۃً فرق و امتیاز کی اس سے زیادہ ضرورت ہے جتنی کہ نصب العینی بہبود کی زیادہ عوام پسند ترجمانی کے لیے ہے۔ یہ بے شک درست ہے کہ انفرادی استعداد و قابلیت کی اعلیٰ ترقی کے لیے کسی قدر آزادی کی ضرورت ہے اور ہر آزادی میں کسی قدر عدمِ مساوات و الم مضمر ہے، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نٹشے نے عدمِ سکون کو ہیجان کی انتہا تک پہنچا دیا۔

علاوہ میں نے اعلیٰ قسم کے بہبود کے اعلیٰ حقوق کو تسلیم کر لیا ہے۔ اور بنا برآں اُس اعلیٰ انسان کو بھی تسلیم کر لیا ہے جو اس سے مستفید ہونے کے قابل ہے۔ میں نے صرف اس بات پر زور دیا ہے کہ اعلیٰ انسان کے مطالبات کی تخمین بھی اوروں کے مطالبات کے مناسب لحاظ سے کرنا چاہیئے، خواہ وہ انسان ادنیٰ درجے کے ہوں یا اعلیٰ درجے کے۔ اگر کوئی شخص بعض اعلیٰ انسانوں کی اعلیٰ ترین ترقی کو اس طرح مقصد قرار دینا چاہے کہ گویا اس کے مقابلے میں عام فضیلت و سعادت کی عظیم الشان مقادیر قابل نظر انداز ہیں، تو میری رائے میں اس خیال سے صحت بخش اخلاقی شعور کے حقیقی فیصلے کی غلط ترجمانی ہوگی۔[1] لیکن اگر ہم یہ فرض کریں کہ وہ تقابلی قیمت کے احکام میں حق بجانب تھا تو یہ بات اصول لحاظ مساوی کے بالکل مطابق ہوگی۔ لیکن اگر اس اعتراض کے معاشری پہلو کی طرف توجہ کرتے ہوئے اس خیال کے اظہار سے کہ میری رائے انسانی معاشرت کی عضوی نوعیت سے غیر متوافق ہے یہ مراد ہو کہ معاشرت انسانی کو ایک ایسا خیر حاصل ہے جو اُن افراد کے خیر سے متمائز ہے جن پر معاشرہ مشتمل ہے اور اگر معاشرے کے اس 'خیر' یا 'ترقی' کو ایک قسم کا دھرم دیوتا بنا لیا جائے جس پر ہزاروں انسانوں کو بھینٹ چڑھانا ہے، تو میں صرف اتنا جواب دوں گا کہ یہ خیال مجھے محض خرافات معلوم ہوتا ہے، یعنے ایک عالم گیر وہم و وسواس جو اکثر اُس حماقت و بد نظمی کا ذمہ دار ہے جس سے دنیا کے اکثر معاملات انجام پاتے ہیں۔ لیکن بعض وقت ایک فلسفی سے جو غلطی ہوتی ہے وہ نیک نیتی پر مبنی ہوتی ہے۔ جب اس کو عملی سیاسیات میں منتقل کیا جائے تو معاشری عضویت کے مقاصد کی بابت یہ مبہم گفتگو اس مفروضے کی حامل ہوتی ہے کہ معاشرے کی تنظیم اس طرح عمل میں لانی چاہیے کہ اس سے ایک محدود طبقے کو زیادہ سے زیادہ فائدہ حاصل ہو جو حقیقت میں وہ حصہ ہے جو تمام اچھی چیزوں میں زبردست کو حاصل ہوتا ہے، اور یہ کہ جو لوگ اس انتظام کو زیر و زبر کرنے کی دھمکی دیں

---

[1] ہزل نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ بعض مثالوں میں ایک انسان، نیٹشے کے انسان کامل (übermensch) کی طرح، اپنے آپ کو حد درجہ اہم شخصیت قرار دے سکتا ہے۔ اس لیے میرے خیال میں غیر اشتراکی انداز ادنیٰ کے لیے اعلیٰ کی قربانی پر دلالت کرے گا، خواہ وہ ایک فرد کی اپنی زندگی کے اندر ہی کیوں نہ ہو۔

ان کے سینوں کو فوراً گولیوں سے چھلنی کر دینا چاہیے۔ عملی اعتبار سے جس کسی کو یہ حاصل ہو اس کے کیا کہنے۔ پرشیا کا موجودہ کلیسائی اور مملکتی دستورِ اس تصور کی آخری اور اعلیٰ ترین مثال ہے۔

کوئی خیر ایسا نہیں ہے جو کسی فرد یا افراد کا خیر نہ ہو، اگرچہ بے شبہ یہ خیر معاشری ہستیوں کا خیر ہے جو اپنے ساتھیوں کے بہبود میں دلچسپی لیتی ہیں اور اجتماعی نظام میں اپنی مخصوص حیثیت رکھتی ہیں۔ ایک فاکرانہ اخلاقی شعور کا یہ حکم ہے کہ ہم اس اچھی زندگی کا زیادہ سے زیادہ افراد کے لیے بڑے سے بڑا حصّہ حاصل کریں۔ بے شبہ یہ صحیح ہے کہ جب یہ ذیلی سوال پیدا ہو کہ افراد کی بڑی سے بڑی تعداد اچھی زندگی سے کس طرح بہرہ مند ہو سکتی ہے تو ہم پر لازم ہو جاتا ہے کہ معاشرے کے اُن تمام خصوصیات کو ذہن نشین کریں جن پر یہ اصول کہ معاشرہ ایک عضویہ ہے، زور دیتا ہے یعنے اُس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص کا فائدہ لازمی طور پر دوسرے کے نقصان کے مرادف نہیں ہے۔ ایک فرد اپنا حقیقی خیر معاشری وظائف کو پورا کر کے حاصل کرتا ہے اور معاشری وظائف متنوع ہیں۔ ایک شخص کے خیر اور اس کے وظایف میں لازمی ربط ہے اور کئی حیثیتوں سے فرق و امتیاز کی شدت معاشری ارتقاء کی ایک علامت اور شرط قرار پاتی ہے۔ حیاتِ معاشری میں ایک مسلسل نشو و نما جاری ہے اور اُس میں صرف تدریجی اصلاح ممکن ہے۔ نیز تھوڑی بہت آزادی تمام اعلیٰ بہبود کی شرط ہے، اور ہر آزادی عدمِ مساوات کی حامل ہے اور آخر میں یہ کہ یہ اصول موضوعہ جس نصب العین کو پیش کرتا ہے اس کو اپنا مطمحِ نظر بنانا ہمارا فرض ہے، لیکن کبھی اس کا تحققِ کامل ممکن نہیں۔ اِن خیالات کی مزید توضیح ایک اور باب میں آئے گی جس کا عنوان "پیشہ" ہے لیکن ان تمام باتوں سے ہمارے اِس اصول میں ترمیم کی ضرورت نہیں پیدا ہوتی کہ انصاف ہر شخص کے مناسب حصّہ خیر کی تقسیم پر مشتمل ہے، جس حد تک کہ وہ انسانی بہبود کے ذریعے سے حاصل ہو یا قابلِ اصلاح ہو۔ انصاف کے مسائل پر ہم اُس وقت تک غور نہیں کر سکتے جب تک کہ یہ نہ فرض کر لیا جائے کہ خیر ایک قابلِ تقسیم شے ہے۔ یہ مفروضہ تمام فاکرانہ نظریات کی طرح ایک خاصی تجرید پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن اس میں کسی طرح بھی یہ مضمر نہیں ہے کہ ہم سچ مچ قیاس کرتے ہیں کہ انسانی "بہبود" یا "خیر" مفروضات کے

کیک کا ایک قابلِ لمس ڈلہ ہے جس کو ہم وجدانی شعورِ اخلاق کی مرتب کردہ فہرستِ مقادیر کے مطابق قاشوں میں تراش کر تقسیم کر دیں۔ بلکہ اُس کا صرف یہ مطلب ہے کہ معاشری عضویہ مقصود فی لذاتہ نہیں ہے بلکہ وہ افرادِ انسان کے خیر کا ایک ذریعہ ہے، اور اُن میں سے ہر فرد کے ساتھ حتی الامکان اُس کی انفرادی قیمت کے مطابق سلوک کرنا چاہیے[1]۔

انصاف کی بحث کو مکمل کرنے کے لیے ابھی ہمیں ایک اور مسئلہ یعنے مسئلۂ 'عقوبت' سے دوچار ہونا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ کس مفہوم میں ایک شخص کا اپنے ذاتی تعلقات اور ایک جماعت کے رکن کی حیثیت سے یہ فرض ہے کہ دوسروں سے مشفق ہو کر نیکی کا صلہ عطا کرنے کو اپنا مطمحِ نظر بنا لے۔ اب یہ دریافت کرنا باقی رہ جاتا ہے کہ کس اعتبار سے اور کن اسباب کی بنا پر بدی کی سزا دینا ہمارا فرض ہے؟

رینوویے کے تصورِ انصاف پر تعلیق

یم رینوویے (M. Renouvier) نے اپنی کتاب 'علم اخلاق' میں[2] جو حقیقی مسائلِ اخلاقیات سے بحث کرنے کی حالیہ زمانے میں سب سے اہم اور سنجیدہ کوشش ہے تمام نیکی یا کم سے کم صحیح معنی میں اخلاقی ذمہ داری کو انصاف میں تحویل کرنے کی کوشش کی ہے۔ اُس نے اپنی عمارت کی بنیاد کانٹ کے اِس اصول کی چٹان پر رکھتے ہوئے کہ انصاف اُن شرائط کو پیش کرتا ہے جن کی رو سے ایک فرد کی آزادی، یعنے اصلی غایت کے حصول کے مواقع، تمام افراد کی مماثل آزادی کے مطابق ہے، اُس سے

---

[1] اگر دستور اور حکومت کی تمام ترقی یافتہ کلیں افراد کے بہبود پر منتج نہ ہوں تو اُن کا قطعاً کوئی مقصد و معنی نہ ہوگا (Sigwart Vocfragin der Ethik) اس قدر مشہور اور واضح خیال کو نقل کرنے کی ضرورت نہ ہوتی بجز اس کے کہ یہ ثابت کیا جائے کہ اجتماعی عضویت کے متعلق خیال آرائی ممتاز حیثیت رکھنے والے فلاسفہ میں مفقود نہیں ہے۔ [2] اشاعت ۱۸۶۹ء۔

ان تمام سخت ، فرائض کو مستنبط کرنے کی کوشش کی ہے جو ایک انسان کی طرف سے دوسرے پر عائد ہوتے ہیں لیکن یہ مسلم ہے کہ ان فرائض کی تکمیل معاشرے کی ایک نصب العینی حالت یعنے حالتِ امن (etat de paix) ہی میں ممکن ہے۔ یہ فرائض اشیا کی ایک ایسی حالت کو فرض کرتے ہیں جس میں ہر شخص خود اپنے اور دیگر تمام افراد کے متعلق اپنا فرض ادا کرنے کے لیے مساوی طور پر آمادہ ہے۔ دوسرے افراد جب اپنی ذمہ داریوں سے غافل ہو جائیں تو حقِ مدافعت اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ اگر دوسروں کی آزادی انصاف کی حدود سے متجاوز ہو جائے (جس میں مملکت کا ظلم و تشدد بھی شامل ہے) تو اس میں مداخلت کی جائے لیکن ایک ایسی خیر طلبی کی گنجائش بدستور باقی رہتی ہے جو خود اُن حدود سے آگے نکل جائے۔ مگر اس خیر خواہی کو صرف ایک فرض قرار دیا جا سکتا ہے جس حد تک کہ وہ ایک شخص کے اپنے فرض کی حیثیت سے پیدا ہو۔ یعنے ایک شخص کی اخلاقی ترقی اور رجذباتِ خیر خواہی کے نشو و نما کی حیثیت سے۔ اسلیئے اخلاقیات کا جو مجموعۂ قوانین موجودہ حالتِ جنگ (etat de guerre) کے لیے موزوں ہو وہ انصاف کے فرائض کی طرح صحیح علمی اصول کی شکل میں بیان کرنیکے قابل نہیں ہے۔ میں اعتراف کرتا ہوں کہ ایک حد تک اس اساس پر ہمارے اخلاقی تصورات کی صحیح تحلیل ممکن ہے۔ یم رینو ویے کی تصنیف کانٹ کی صوریت (fomalism) پر معقول اور متوافق فی الذات نظام کی حیثیت سے اضافہ کرنے کی سب سے فاضلانہ کوشش ہے۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس پر حسبِ ذیل اعتراضات وارد ہوتے ہیں: (۱) دوسروں کی آزادی کے احترام کا فرض ایک آخری اور خود اختیاری فرض نہیں ہے، بلکہ وہ دوسروں کے خیر کی قیمت سے مستخرج ہو سکتا ہے۔ ایک خاص قسم کی آزادی بہبود کی لازمی شرط ہے، لیکن وہ خود بہبود پر مشتمل نہیں ہے۔ بہبود کے عوض آزادی کو اپنا مقصود بنانا مجھے خلافِ عقل معلوم ہوتا ہے۔ (۲) جب یہ صورت حال ہے تو وہ تحدید غیر موجہ معلوم ہوتی ہے جو رینو ویے اُس تعاون پر عائد کرتا ہے جس کا ایک شخص دوسرے سے متوقع ہوتا ہے۔ یعنے یہ کہنا کہ مداخلت سے باز رہنا انسان کا فرض ہے، لیکن اُس پر واجب نہیں ہے کہ دوسروں کے حقیقی خیر کے تحقق میں ان کی مدد کرے۔

(۳) ہم کامل انسانیت اور اخلاقی اعتبار سے ایک مکمل معاشرے کی صرف اس قدر ادھوری تصویر قایم کر سکتے ہیں کہ بنا برآں یہ کوشش بے سود ہے کہ ان فرائض کی تفصیلات بیان کی جائیں جو مکمل حالت میں ایک شخص پر دوسرے کے متعلق عائد ہو سکتے ہیں۔ اس کوشش میں جس قدر و قیمت کا امکان ہے وہ اخلاق کے بجائے قانون سے متعلق معلوم ہوتی ہے۔ (۴) جب منصف جائداد کے مسئلے پر تنقیدی نظر ڈالتا ہے تو اس امر کے اعتراف پر مجبور ہو جاتا ہے کہ جائداد کے وہ اولیاتی حقوق (جو اصل میں لاک کی رو سے پہلے قابض کے مقدس حقوق ہیں) جو اس کے ادعا کی رو سے ہر شخص کی آزادی کے لیے لازمی ہیں خود ہی ماہیت اشیاء کی حیثیت سے (نہ کہ دوسروں کی ناانصافی کے نتیجے کے طور پر) دوسروں کی آزادی پر ناجائز قیود عاید کرتے ہیں۔ اس لیے اس کے اولیاتی اخلاق نہ تو نصب العینی معاشرے کے قابل ہیں اور نہ خود متوافق فی الذات۔ (۵) بنا برآں عملی نقطۂ نظر سے تو اس سے زیادہ سہولت اس میں ہے کہ اس انصاف کو جو حالتِ صلح (Etat de paix) کے لیے مناسب ہے اور ان قیود کو جو (etat de guerre) کی طرف سے عاید ہوتے ہیں اس عام فرض میں تحویل کر دیا جائے کہ حالاتِ واقعی کے تحت جہاں تک ممکن ہے ہر شخص کے خیر کو اس کی اپنی ذاتی قدر و قیمت کی مناسبت سے تقویت پہنچانی چاہیے۔ میرا عقیدہ ہے کہ جب اس تمام تنقیدی مواد کو اس کے غیر موجہ اور اعتقادی لواحق سے پاک کر لیا جائے تو اس کی تہہ میں صرف اتنی ہی حقیقت باقی رہ جاتی ہے۔ ''فرض سے زائد افعال'' کے تصور کی بحث کے لیے جس کی ایم رینو ویے (M. Renouvier's) نے اپنے نظام میں بڑے شد و مد کے ساتھ ضرورت جتلائی ہے ناظر ہماری دوسری کتاب کے باب ''پیشہ'' کی طرف رجوع کرے۔

باب ۹

سزا اور معافی

۱

ایک زمانہ وہ تھا جب کہ یہ تصور کہ خون کا بدلہ خون ہے اس قدر راسخ اور اس درجہ خام تھا کہ ارادی اور غیر ارادی افعالِ قتل میں قریباً کوئی امتیاز نہیں کیا جاتا تھا۔ قدیم قانون میں ابتدائی انسان کی اس ہزمن جبلت کی مثالیں کثرت سے ملتی ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ توریت کی پہلی پانچ کتابوں کے مقنن نے شہروں کے اطراف شہر پناہ تعمیر کرا کے بلادِ امن کا رواج قائم کیا تھا اور انتقام کے عمل و اثر کو محدود کرنے کی کوشش کی تھی۔ اِن شہروں کی فصیلیں غیر ارادی قتل کے مرتکب کو پناہ دیتی اور انتقام لینے والے کے تعاقب سے محفوظ رکھتی تھیں۔ ہم ارادی اور غیر ارادی قتل کے اندر یہی عدم امتیاز مذہبی قانون کے عجیب و غریب تصورات میں (جو غالباً نظری حیثیت سے اب تک ہم میں رائج ہیں) پاتے ہیں۔ اس قانون کی رو سے مقدس اشخاص اور مقدس مقامات کی بے حرمتی بالکل بے ارادہ خونریزی سے بھی ہو جاتی ہے لیکن نہایت شدید اور ظالمانہ زد و کوب اور تعدی سے جس کے اندر خون نہ نکلے اُن کی حرمت پر کچھ اثر نہیں پڑتا تھا۔ ہم ڈیوڈنڈ (deodand) کے قدیم قانون میں بھی یہی عجیب و غریب وہم پرستانہ رسوم پاتے ہیں جو کسی زمانے میں

مفید بھی تھے۔ اِس قانون کا منشا یہ تھا کہ اگر نہایت معمولی اتفاق سے بھی ایک غیر ذی روح شے یا ایک حیوان کسی انسان کی موت کا باعث ہوتا تھا تو اس کو گرفتار کر کے تباہ و برباد یا ہلاک کر دیا جاتا تھا۔ چنانچہ جس گھوڑے پر سے سوار گر کر ہلاک ہوتا یا جس کشتی میں سے ایک شخص کو دکر غرقاب ہو جاتا وہ بھی اس حیرت انگیز عقابی انصاف کی رو سے مستوجب سزا قرار پاتی تھی۔ موجودہ زمانے میں قدیمی دنیا کے اِن خام خیالات کی جیخ پکار کو کہ خون کا بدلہ خون ہے کوئی نہیں سنتا۔ لیکن غالبًا اسی ابتدائی تصور کی زیادہ لطیف صورت اِس نظریے میں باقی ہے کہ سزا کا اساسی مقصد انتقام ہے۔ ایک شخص خطا کا مرتکب ہوا ہے، بنا براں، جیسا کہ خیال ظاہر کیا جاتا ہے، اُس کو محض اسی وجہ سے سزا ملنی چاہیے۔ کہا جاتا ہے کہ سزا بجائے خود ایک مقصد ہے اور وہ اپنے سے الگ کسی مقصد کا ذریعہ نہیں۔ سزا کی نظر ماضی پر ہوتی ہے نہ کہ مستقبل پر۔ اگر مجرم کو اذیت پہنچائی جائے تو، ایک پُراسرار طریقے سے اُس کے جرم کی معصیت دھُل جاتی ہے۔ اور یہ واضح رہے کہ نامۂ اعمال کی سیاہی مٹانے یا اس کو منسوخ کرنے کو ہر اُس اثر سے بے تعلق سمجھا جاتا ہے جو جسمانی یا دماغی تکلیف سے عذاب پانے والے شخص پر مترتب ہوتا ہے۔ کیونکہ ہم جیسے ہی اُس اثر پر زور دینے لگیں جو سزا کی بدولت عذاب پانے والے کی روح پر مترتب ہوگا تو نظریۂ عقوبت کو ترک کر کے اصلاحی یا امتناعی نظریے کو اختیار کرنا پڑتا ہے۔ یہاں کانٹ کی مشہور عبارت نقل کی جاتی ہے :-

'عدالتی سزا دوسرے خیر کے محض ایک ذریعے کی حیثیت سے ہر گز نہیں دی جا سکتی۔ خواہ یہ سزا ایک مجرم کے لیے تجویز کی جائے یا ایک مدنی معاشرے کے لیے، اس کو بہرحال صرف اس لیے عائد کرنا چاہیے کہ جس فرد پر سزا عائد کی جا رہی ہے اُس نے جرم کا ارتکاب کیا ہے۔ قانونِ فوجداری ایک اطلاقی حکم ہے اور لعنت ہے اُس پر جو افادیت کی پر پیچ راہ سے اس لیے دبے دبے گزر جائے کہ اُس کو وہ اچھی سزا کی زد سے یا اس کی ضروری تدابیر سے بچنے کا موقع ہاتھ آ سے'[1]۔

---

[1] کانٹ کی "فلسفۂ قانون"۔ انگریزی ترجمہ از ہیسٹی (Hastie) ص ۱۹۵

وہ قانونِ مثل بالمثل کی حمایت اِس حیثیت سے کرتا ہے کہ جرم کی سزا مقرر کرنے کا یہی ایک عادلانہ اصول ہے۔ اور یہ اُس کا مشہور قول ہے کہ "اگر کسی مدنی معاشرے نے تمام ارکان کے اتفاق سے اپنی تحلیل کا فیصلہ کر لیا ہے [جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ اجتماعی اغراض کے لیے سزا کی کوئی ضرورت ہی باقی نہ رہے گی] تو اس کے باوجود اُس معاشرے کا جو آخری قاتل قید خانے میں بند ہو اُس کو بھی اِس قرار داد کے منظور ہونے سے قبل پھانسی دے دینی چاہیے"۔[1]

موجودہ زمانہ کے اکابر فلاسفہ نے جو نظریۂ عقابی پیش کیا ہے وہ ہمارے سامنے ہے اور اب بھی جرمنی، انگلستان اور امریکا کے فلاسفہ اور فلسفی مقنن اُس کے حامی ہیں[2] لیکن جدید ترین انسان کے حق میں خواہ وہ شعوری طور پر اس نظریے کو ترک کر چکا ہو یا نہ ہو بہرحال اس خیال کا اثر عدلِ **انسانی** کے اِن تصورات پر بہت کم پڑا ہے۔ اگرچہ اب بھی خوف ہے کہ وہ عوام کے اِن تصورات پر سیاہ پرچھائیں ڈال رہا ہے کہ آخرت میں عذاب ضرور ملنے والا ہے۔

جس نظریے کے صدق یا کذب کا فیصلہ ہر شخص کے اپنے شعورِ اخلاق پر منحصر ہو اُس کے خلاف حجت کرنا دشوار ہے، یعنے اِس آسان سے سوال کے جواب کے خلاف کہ آیا وہ اپنے بہترین لمحوں میں اُس پُراسرار تقاضے کو محسوس کرتا ہے یا نہیں کہ اخلاقی جرم کی سزا جسمانی صعوبت سے ملنی چاہیے۔ کوئی سمجھ دار انسان اس بات سے انکار نہیں کرے گا کہ غلط کاری کے مشاہدے سے خصوصاً جب کہ وہ بے رحمی اور ظلم کی صورت اختیار کرلے صحیح دماغوں میں ایک شدید غصے کی عطوفت پیدا ہو جاتی ہے اور وہ اِس کو صحیح اور معقول سمجھتا ہے کہ تمام قانونی حیثیتوں سے اِس عطوفت کی تشفی ہو۔ لیکن اس کی وجہ صرف یہ ہے، جیسا کہ تجربہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ مجرموں کو

---

[1] کتاب مذکور الصدر صفحہ ۱۹۸

[2] ہیگل کے متعلق عام طور پر یہ سمجھا جا رہا ہے کہ وہ عقابی نظریے کا حامی ہے۔ ڈاکٹر میک ٹیگرٹ (Dr. Mc Taggart) (ہیگل کا نظریۂ سزا، جو بین الاقوامی رسالۂ اخلاقیات جلد ۶ بابتہ جولائی ۱۸۹۶ء میں شائع ہوا ہے) نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ ایک غلط فہمی ہے۔ ڈاکٹر میک ٹیگرٹ کا اپنا خیال خواہ وہ دراصل ہیگل کا خیال ہو یا نہ ہو، زیادہ تر وہی ہے جس پر میں بحث کر رہا ہوں۔

اذیت پہنچانا اصلاح کا ایک نہایت موثر، اور بعض مثالوں میں یہی ایک موثر، طریقہ ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیا اس کے اثرات سے قطع نظر محض تعزیر کی خاطر تعزیر دینے کے فعل میں کوئی اخلاقی معقولیت ہے۔ اگر ایک جرم کا ارتکاب کیا گیا ہے، مثلاً ایک وحشیانہ تشدد سے کام لیا گیا ہے، تو اس فعل کے ارتکاب سے دنیا میں دوگونہ شر پیدا ہوا۔ مظلوم کو ایک خاص مقدار میں جسمانی الم پہنچا، اور ظالم کی روح میں اس شر نے آلودگی پیدا کر دی۔ کیا ایک تیسرے شر کے اضافے سے یعنے سزا یافتہ مجرم کی تکلیف سے صورتِ حال بہتر ہو جائے گی جس سے اُس کو خلافِ مفروضہ کوئی اخلاقی فائدہ نہ پہنچے؟ اگر جیسا کہ بعض وقعہ دانشمند انسان دوست خیال کرتے ہیں، تمام سزا کا بلا واسطہ اثر، بشرطیکہ وہ حقیقی معنی میں سزا ہو، یہ ہوتا کہ خاطی اور غیر خاطیوں میں اُسی جرم کے اعادے کی زبردست خواہش پیدا ہو جاتی، یعنے اگر ہمارے قید خانوں میں اچھی غذا، پرلطف صحبت، خارجی دنیا سے آزادانہ راہ و رسم، خوشنما اور آراستہ تہ خانے، بے حد فرصت اور سیر و تفریح کے مختلف ساز و سامان بہ نسبت تنہائی، چوبی فرش اور تمرین و تفریح کے لیے فنی اعتبار سے تنگ احاطوں کے زیادہ انسدادی اور اصلاحی کیفیت رکھتے تو کانٹ کے کتنے شاگرد اس بات میں واقعی اپنے استاد کے ہم خیال ہوتے کہ تکلیف دہ سزاؤں کے طریقے کے متعلق ہمارے موجودہ نظام کے لیے درجہ واری انعامات کے آئین و دستور کو ممنوع قرار دیں؟

شاید اس بارے میں کہ سزا کے عقابی نظریے کو ہماری عدالتوں کے حقیقی عمل درآمد یا عدالتی نظم و نسق کے کسی ممکنہ نظام سے متوافق نہیں کیا جا سکتا ہمارے اطمینان کا نہایت آسان طریقہ یہ ہوگا کہ اُس ترمیم پر غور کیا جائے جو مسٹر براڈلے نے پیش کی ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ مسٹر براڈلے مختلف جرائم کے اخلاقی اور قانونی پہلوؤں میں نمایاں عدم مناسبت سے اس قدر متاثر ہو گئے کہ حقیقت میں انھوں نے اِسی اصول کو ترک کر دیا ہے کہ سزا کی مقدار جرم کی مقدار کے مطابق ہونی چاہیے، حالانکہ وہ اب بھی اسی بات پر قائم ہیں کہ سزا عام طور پر گذشتہ معصیت کی رو سے جائز ہوتی ہے نہ کہ آیندہ کے افادے کے لحاظ سے۔

ہمیں سزا اس لیے ملتی ہے کہ ہم اُس کے مستحق ہوتے ہیں، ورنہ سزا کی

کوئی اور وجہ نہ ہو سکتی۔ اور اگر بجز اس کے کہ خطا نے سزا کا مستحق بنا دیا ہے کسی اور وجہ سے سزا عائد کی جائے تو وہ شدید بد اخلاقی، سخت ناانصافی اور نفرت انگیز جرم پر مشتمل ہوگی نہ کہ اُن چیزوں پر جن کی وہ مدعی ہے۔ ہم چاہیں جو خیال ملحوظ رکھیں (یعنے ہماری اپنی سہولتیں، معاشرے کا خیر اور خاطی کا فائدہ) لیکن اگر ہم اُن پر عمل کرنے سے قاصر رہے تو ہم احمق بلکہ احمق سے بھی زیادہ بدتر ہیں۔ جب ہمیں ایکدفعہ سزا دہی کا حق حاصل ہوگیا تو مفید اور خوشگوار صورت کے اعتبار سے سزا ایسی ترمیم ہو سکتی ہے، لیکن اِن امور کو نفس معاملہ سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔ وہ ہمیں سزا دہی کا حق نہیں دے سکتے اور نہ کوئی اور چیز دے سکتی ہے بجز مجرمانہ قصور کے۔ سوفسطائیت اور عاطفیت (Sentimentalism) کے وجود اور اُن کے خلاف خود ساختہ روشن خیالی کے قریباً تمام مجموعے کے ہوتے ہوئے، ہماری قوم آج تک اِسی کی قائل رہی ہے کہ سزا محض سزا کی خاطر دی جاتی ہے، وغیرہ [1]

---

[1] (Ethical Studies) ۱۸۷۶ء ص ۲۵-۲۶۔ ایک مضمون میں جو اخلاقیات کے بین الاقوامی رسالے میں سزا کے متعلق بعض خیالات کے عنوان سے جو جلد ۶ ۱۸۹۶ء ص ۲۸۴ میں شایع ہوا تھا) مسٹر براڈلے اپنے متعلق اِس خیال کی اشاعت کے خلاف احتجاج کرتے ہیں کہ سزا تکلیف اور عذاب پہنچانے کے لیے دی جاتی ہے۔ اسی رسالے میں ایک اور مضمون کی طرف اشارہ کرتے ہوئے، جس کو اِس باب میں کم و بیش دہرایا گیا ہے مسٹر براڈلے کہتے ہیں: 'معلوم ایسا ہوتا ہے کہ مسٹر راشڈل اُس خیال کے مطابق غلط فہمی کا شکار ہیں جس پر وہ حملہ کر رہے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ میں "سزا کے وجدانی نظریے" کا حامی ہوں جس سے (جہاں تک کہ میں اندازہ کر سکتا ہوں) ان کی مراد ایک ایسے خیال سے ہے جو ایک علٰحدہ تجرید پر مبنی ہے۔ میں اِس کو تعجب کی نظر سے دیکھتا ہوں۔ اور اس سے زیادہ حیرتناک بات یہ ہے کہ وہ ایک ایسی طرز روش اختیار کر رہے ہیں جس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ مجھے یہ تعلیم دینا چاہتے ہیں کہ سزا عذاب کی خاطر عذاب دینے پر مشتمل ہے۔ کم سے کم میں ان کی عبارت سے بجز اس کے کوئی اور معنے لینے سے قاصر ہوں۔
میں نے یہ ضرور کہا ہے کہ سزا انسداد جرم کا باعث ہوتی ہے اور اس طرح مجرمین کا بھی

کیا یہ خیال متوافق ہے؟ اگر افادیتی اسباب کی بنا پر سزا میں ترمیم ہوتی ہے تو کیا اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ سزا کچھ تو عقابی نوعیت کی ہے اور کچھ اور نوعیت کی

بقیہ حاشیۂ صفحۂ گزشتہ۔ قطع قمع ہو جاتا ہے۔ لیکن میں نے یہ بھی بتایا ہے کہ نفی خیر نہیں ہے، بجز اس حد تک کہ وہ ایجابی اخلاقی ادعا سے وابستہ اور اس کے دوسرے پہلو پر مشتمل ہو (Ethical studies ص ۲۵)۔ لیکن اذیت سزا کے سلبی پہلو سے متعلق نہیں ہے، جیسا کہ میرے اپنے مفروضے کے مطابق، اُس کے ایجابی پہلو کے ساتھ مسرت وابستہ ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ اذیت عقوبت کا ایک غیر ضروری خاصہ ہے، لیکن میں نے اس کو اس سے زیادہ اہمیت کبھی نہیں دی۔ اور میں اس سے واقف نہیں ہوں کہ میں نے اُس کو ایک غیر منفک خاصہ قرار دیا ہے۔ اگر ایک مجرم کے دماغ میں اِسی بنا پر گولی ماردی جائے کہ اُس نے قانون سے مقاومت اور سرکشی کی تو کیا ہم یہ دعویٰ کریں کہ اگر اذیت مفقود ہو تو سزا کا بھی وجود نہیں ہے؟ معلوم ایسا ہوتا ہے اگر میں ایسا کہوں، کہ نکتہ چیں میرے خیالات سے متعلق وجدانی نظریے پر قایم ہے۔"

اِس توضیح کے متعلق میں حسبِ ذیل خیالات کا اظہار کروں گا:۔

(۱) میں اِس بات کو تسلیم کرتا ہوں کہ 'اذیت' کے لیے مجھے یہ الفاظ استعمال کرنا چاہیے تھا: یا 'دوسرا شر' یا 'ایک خیر کا فقدان بحیثیت ایک شر کے'۔ اگر دماغ میں گولی مار دینا ایک شر نہیں سمجھا گیا تو گولی مارنا یقیناً سزا متصور نہ ہوگا۔ میں یہ سمجھنے سے بالکل قاصر ہوں کہ جس سزا و عقوبت میں اس قسم کا شر داخل نہ ہو اس کی نوعیت کیا ہوگی۔

(۲) میں اِس بات کو تسلیم کرنے کے لیے بالکل تیار ہوں کہ مسٹر براڈلے سزا کے ایک ایجابی پہلو اور ایک سلبی پہلو کو تسلیم کرتے ہیں لیکن میں اِس ایجابی پہلو کو دریافت کرنے سے قطعاً عاجز ہوں۔ مسٹر براڈلے کہتے ہیں کہ 'سزا' اخلاقی عضویے کا ردعمل ہے۔ اور اس عضویے کی ایک مخصوص مادی خصوصیت ہے؛ میں اس سے انکار نہیں کرتا کہ سزا میں یہ عضویہ مجرم کے خلاف ردعمل کرتا ہے۔ اور اکثر و بیشتر مجرم اس عضویے کے خلاف ردعمل کرتا ہے۔ لیکن یہ جاننا چاہتا ہوں کہ وہ کیوں اِس طرح ردعمل کرے؟ اگر اس سے اس کا کوئی مقصد ہے تو اس مقصد کو ظاہر ہونا چاہیے۔ اگر یہ مقصد معاشرے پر کوئی اثر مترتب کرتا ہو تو یہ کہنا سراسر گمراہ کن ہے کہ سزا محض سزا کی خاطر دی جاتی ہے، یا عقوبت کے لیے وغیرہ۔ اور اگر وہ مقصد ذی شعور اجسام پر اچھے اثرات مترتب

اگر یہ واقعہ ہے تو ہم سزا صرف اس لیے نہیں پاتے کہ اس کے مستحق ہیں اور بجز اس کے کوئی اور وجہ نہیں ہوتی۔ اور دوسرے، کیا یہ معقول ہے؟ اگر معصیت خود ہی سزا کا حق دیتی اور اس کا فرض عائد کرتی ہے تو سزا کی ایک متعین یا ایک غیر معین مقدار عائد کرنے کے لیے بھی کوئی حق ہونا لازمی ہے۔ اگر دوسری صورت صحیح ہے تو، ظاہر ہے کہ مملکت کو ہمیشہ حق حاصل ہوگا کہ شہریوں پر جب چاہے اور جتنی چاہے سزا عائد کرے، کیونکہ وہ سب معصیت کے مرتکب ہوے ہیں اور اس لیے غیر محدود سزا کے مستحق ہیں۔ ہر شخص کو اس کی تقصیر کے مطابق سزا دو۔ اور اس کے بعد کوڑوں سے کون بچ سکتا ہے؟ اس قسم کا استدلال سارے نظریے کو بے معنی اور نا قابل عمل بنا دے گا۔ بخلاف اس کے اگر غلط کاری سزا کی محض ایک محدود مقدار کا حق عطا کرتی ہے تو مسٹر براڈلے پر ذیل کے اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔

(۱) اس مقدار کا تعین کس طرح کیا جائے؟ اخلاقی جرم کو جسمانی تکلیف کی صورت میں کس طرح ظاہر کیا جا سکتا ہے؟ اگر کوئی شخص اس بات کا قائل ہو کہ سزا

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ۔ کرنے سے مختلف ہو تو وہ مجھے کلیتہً خلاف اخلاق اور خلاف عقل معلوم ہوتا ہے۔

(۳) مسٹر براڈلے کی توضیحات کے باوجود میں اس بات کو تسلیم نہیں کر سکتا کہ انھوں نے متذکرۂ صدر مضمون میں جن خیالات کو ظاہر کیا ہے وہ ان کی کتاب "اخلاقیاتی تحقیقات" (Ethical Studies) کے متعلقہ باب سے موافق ہیں۔ مسٹر براڈلے نے سابق میں دعویٰ کیا تھا کہ بجز عقوبت کے کسی اور خیال سے سزا دینا خلاف اخلاق ہے۔ لیکن اب وہ اجتماعی جراحی (یعنے بچوں کے قتل عام) کی تائید تخفیف آبادی کی غرض سے کرتے ہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ کسی قسم کی اذیت، نقصان یا موت ایک کافی اور مناسب اجتماعی غایت کے لیے جائز ہے بشرطیکہ ہم اس کو سزا نہ کہیں۔ یقیناً یہ فرض کرنا محض ایک سوفسطائیت ہے کہ غیر واجبی سزا کی شدید بداخلاقی، ماتم کے قابل ناانصافی، اور نفرت انگیز جرم سے محض یہ کہہ کر بریت حاصل کی جا سکتی ہے کہ وہ "اجتماعی جراحی" ہے نہ کہ "سزا"۔ اتنا اور اضافہ کرنا نامناسب نہیں ہے کہ مسٹر براڈلے کہتے ہیں کہ مجھے اپنے خیال کے سابقہ بیان میں ترمیم کرنے کی تقریباً کوئی ضرورت نہیں ہے بجز چند یکطرفہ اور مبالغہ آمیز بیانات کے لیکن اگر مجھے اجازت دی جائے تو میں ان کی متاخر تحریرات کے احترام کے باوجود یہ کہوں گا کہ اخلاقیاتی تحقیقات کے جس باب کی طرف اشارہ کیا جا رہا ہے وہ بجز یکطرفہ اور مبالغہ آمیز بیانات کے اور کچھ نہیں معلوم ہوتا۔

اپنے نتائج کی بنا پر جائز قرار پاتی ہے تو اُس کے حق میں سزا کی صحیح یا منصفانہ مقدار وہی ہے جس سے اُن غایات کی تکمیل ہو جن کے لیے سرزنش کی جاتی ہے، یعنے امتناع یا اصلاح کی۔ لیکن غایت کے قطع نظر، ہر جرم کی تعزیر کی مناسب مقدار کس طرح مقرر کی جا سکتی ہے؟ میرے ذہن میں تو اس موضوع کی نسبت کوئی وجدانات نہیں پائے جاتے۔ اور میں باور کرتا ہوں کہ اگر ہم مل بیٹھیں اور جرائم کی فہرست تیار کرنے لگیں اور یہ مقرر کرتے جائیں کہ ہر جرم کی سزا میں کتنے دُرّے لگائے جائیں یا کتنے مہینوں کی سزائے قید عائد کی جائے تو یہ کام ہمیں بے انتہا دشوار معلوم ہوگا۔ اور ہم متضاد نتائج پر پہنچیں گے۔ بہرصورت اس نوعیت کے کام اور نہایت ترقی یافتہ عدالتوں کے حقیقی عمل درآمد میں بری طرح تناقض پیدا ہو جائے گا۔ ظاہر ہے کہ اگر ایک شریف آدمی، شراب خواری کا عادی ہو جائے تو وہ اسی طرح سزا کا مستحق ہے جس طرح ایک موروثی جرائم پیشہ نقب زنی کی پاداش میں سزا کا مستحق ہوگا۔ لیکن میں اس کام کے نظری عدم امکان پر جتنا زور دینا چاہتا ہوں اتنا اُس کے عملی عدم امکان پر نہیں دینا چاہتا۔ اخلاقی جرم کو درہ یا بید، پھانسی یا جناک، سخت محنت یا قید بامشقت میں ظاہر کرنے کا خیال لازمی طور پر اور بجائے خود بے معنی معلوم ہوتا ہے۔ اِن دونوں چیزوں میں مطلقاً کوئی نسبت نہیں ہے۔

(۲) اگر فرض کیا جائے کہ یہ دشواری دور ہو گئی ہے تو واضح ہے کہ جب سزا کی مناسب مقدار عائد ہو چکی تو سزا دینے کا حق بھی زائل ہو چکا۔ اگر افادیتی اغراض کے تحت مزید سزا عائد کی جائے تو مسٹر براڈلے کے مقدمات کی رو سے وہ محض ایک ناروا ظلم ہوگا۔ اگر کسی جرم کی جائز سزا صرف ایک کم چالیس درّے ہے تو چالیسواں درہ معمولی حملے میں شمار ہوگا، بلا لحاظ اس کے کہ یہ درے کوئی خانگی شخص لگائے یا سرکاری جلاد۔

(۳) مسٹر براڈلے کے لیے صرف ایک راہ گریز یہ رہ جاتی ہے کہ وہ یوں استدلال کرے کہ اگرچہ مملکت افادیتی اغراض کے تحت سزا میں اضافہ نہ کرے لیکن ایک غایت درجہ منصفانہ سزا میں تخفیف تو کر سکتی ہے۔ یہ موقف بادی النظر میں کسی قدر غیر موجہ معلوم ہوتا ہے۔ اور اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے، جو یہ ہے کہ اس سے یہ اعتراف لازم آتا ہے کہ تمام صورتوں میں خطاکاری سزا کا حق عطا کرتی ہے لیکن کوئی فرض عائد نہیں کرتی۔ کیا یہ اخلاق پر مبنی ہو سکتا ہے کہ معاشرہ، اگر وہ تعمیل فرض سے قاصر

رہے بغیر سزا معاف کر سکے تو صرف اس لیے سزا دے کہ وہ سزا دینا چاہتا ہے ؟ یہ اس بات کے اعتراف کے مرادف ہوگا کہ محض تلون مزاجی ہی مشخص کر سکتی ہے کہ آیا سزا دی جائے یا نہیں۔ بنا بر آں اگر تم یہ کہو کہ سزا دہی فرض ہے تو بجز اُن صورتوں کے جہاں افادیتی مقاصد کے پیش نظر نصب العینی مقدار سے کم سزا عائد کی جائے، تم عملاً اس امر کو تسلیم کرتے ہو کہ اس امر کی تشخیص کہ آیا کوئی سزا دی جائے یا نہیں اور اگر دی جائے تو اس کی مقدار کیا ہو، مقصدیتی خیالات کی رو سے ہونی چاہیے۔ سزا دہی کے وجدانی تقاضے کا نظریہ اِس خالی دعوے میں تحویل ہو جائے گا کہ بجز غلط کاری کے تمھیں کسی صورت میں سزا دینے کا حق نہیں ہے۔ اِس مسئلے پر بحث کرنا دشوار ہے کیونکہ ایک عام قاعدے کی بات ہے کہ اگر ایک غلط آدمی کو سولی دی جائے تو اُس سے ملک کا کوئی مقصد پورا نہیں ہوتا۔ تاہم ایسی مثالیں ملتی ہیں جن کی رو سے اِس بات کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ بے گناہ اشخاص کو قانون کے شکنجے میں جکڑا جا سکتا ہے اور ان پر مصیبت ڈھائی جا سکتی ہے مثلاً ایک تحصیل یا ایک پرگنے کو مجبور کیا جا سکتا ہے کہ ایک شورش میں جو اشخاص زخمی ہوئے ہیں اُن کو تاوان ادا کیا جائے یا وحشیوں کے ایک موضع کو جس نے کسی قاتل کو پناہ دی تھی یورپ کے کسی ملک کا جنگی جہاز آگ لگا دیتا ہے۔ بعض نازک مواقع ایسے بھی آتے ہیں جن میں معاشرے کی اغراض کے تحت ضرورت لاحق ہوتی ہے کہ فراہمیٔ شہادت میں اتنی جد و جہد نہ کی جائے جتنی کہ پُرامن زمانے میں ایک مہذب مملکت میں ہونی چاہیے۔

لیکن ہم تفصیلات کے دشوار اور مختلف فیہ مسائل میں راستے سے بھٹک گئے ہیں۔ بہترین صورت یہ ہے کہ محض اِس امر کی طرف اشارہ کرنے پر اکتفا کیا جائے کہ جب ہم اس نظریے پر اُن خصوصیات کا انطباق کرتے ہیں جو کھلے واقعات کے لیے ضروری ہیں، تو اس کی مناسب تحدید ہو جاتی ہے۔ یہ نظریہ محض اِس دعوے کے مرادف ہے کہ سزا صرف مجرم کو دینی چاہیے۔ اور اِس کا بھی معترف ہے کہ مقنن سزا دہی میں افادیتی مقاصد کو پیش نظر رکھے، یعنے اُس غایت کو جو سزا سے پوری ہوتی ہے۔

ہم اب تک جس نقطۂ نظر سے غور کرتے رہے اس لحاظ سے نظریۂ عقوبت اکثر لوگوں کو قدیم اندازِ تخیل کی محض ایک تجدید یافتہ صورت معلوم ہوگا۔ تاہم جیسا کہ ان

نظریات کا عام قاعدہ ہے جو ہمارے پیش نظر نظریے کی طرح مستقل ہیں، نظریۂ عقوبت کی تہ میں بھی بہت کچھ صداقت موجود ہے۔ اور شاید اس میں بنتھم کے اس نظریے سے زیادہ صداقت ہے جو عوام کے دلوں پر قبضہ کر چکا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ نظریۂ عقوبت تین اجزائے صداقت کو تسلیم کرتا ہے۔ اور معمولی افادیتی نقطۂ نظر ان سے عاری ہے۔

(۱) اولاً اس میں نفسیاتی یا تاریخی صداقت ہے۔ سزا کے مبدا کی توضیح کی حیثیت سے وہ صحیح ہے۔ انسیات (Arthropology) کا ایک معمولی مسئلہ یہ ہے کہ سزا کی ابتدا انتقام کی جبلت سے ہوئی ہے۔ قانونِ فوجداری ابتدا میں خانگی انتقام کا قائم مقام تھا۔ اس واقعہ کی مثال یہودیوں کے قانونِ قتل انسانی، سیکسن قوم کے نظامِ قتل خاطی (Wergilt) اور روما کے اس قانون میں ملتی ہے کہ جو شخص چوری کرتے ہوئے پکڑا جاتا تھا اس کو اس شخص کے مقابلے میں دوچند سزا دی جاتی تھی جو ارتکاب جرم کے بعد شہادت کی بنا پر سزا پاتا تھا، اور اس کا نظریہ یہ تھا کہ مالک دوسری صورت کے مقابلے میں پہلی صورت میں دوچند غضبناک ہوگا، اگرچہ اس فعل سے اس کو یا جماعت کو جو ضرر پہنچا ہو وہ دونوں صورتوں میں بالکل ایک ہو۔ سزا اور انتقام کا یہ ربط محض ایک تاریخی امر نہیں ہے۔ اب تک (جیسا کہ سر ہنری مین نے اصرار کیا ہے) مقاصدِ سزا میں ایک مقصد یہ بھی ہے کہ سزا جماعت کے غصے کو فرو کرنے کے لیے ایک مخرج یا ایک قسم کے طریق حفاظت کا کام دیتی ہے۔ تمام قوانین کے نفاذ کا انحصار اس پر ہے کہ ان کو عوام کے وجدان کی تائید حاصل ہے۔ اور اس بنا پر ایک قانون ساز کے لیے ناگزیر ہے کہ قانون سازی میں عوام کے وجدان کا خیال رکھے۔ موجودہ قانونِ فوجداری کے کئی پہلو ایسے ہیں جن کی تائید محض اس خواہش کی بنا پر ممکن ہے کہ عوام کے غیظ و غضب اور قانونی تعزیر کی مقدار میں ایک خاص تناسب قائم رہے۔ مثلاً جو جرائم وقوع میں آ چکے ہوں اور جن کا اقدام تو کیا گیا لیکن ناکامی کے اسباب مجرم کے قصد و ارادے سے خارج تھے، ان دونوں میں امتیاز قائم کرنا۔ رائے عامہ قصاص کی منظوری اس وقت دے سکتی ہے جب کہ ایک انسان کا خونِ انتقام کے لیے چلّا رہا ہو۔ لیکن وہ اس شخص کی جان لینا پسند نہ کرے گی جس نے اقدامِ قتل تو کیا لیکن اس وجہ سے قتل کا مرتکب نہ ہو سکا کہ اس کے تفنچے سے گولی خارج

نہ ہو سکی۔ یہ امر مشتبہ ہے کہ آیا افعال کے حقیقی نتائج، نہ کہ اُن کی نیت، کے لحاظ سے سزا کی تخمین کا غیر معقول طریقہ بعض وقت غیر ضروری طور پر حد سے متجاوز تو نہیں ہو جاتا۔ مثلاً جب ایک منصف قیدی کو اس لیے حوالات میں رکھتا ہے کہ زخم خوردہ شخص کی رفتارِ صحت کا مطالعہ کرے۔ اس سے بظاہر یہ مستنبط ہوتا ہے کہ چونکہ شراب سے مطلقاً پرہیز کرنے والے شخص کے زخم ایک شرابی کے زخم کے مقابلے میں بہت جلد مندمل ہوتے ہیں، اس لیے شرابی پر حملہ کرنے والے کو شراب نہ پینے والے پر حملہ کرنے والے کے مقابلے میں زیادہ سخت سزا ملنی چاہیے۔ اِن طریقوں سے عوام کے وجدان کی حمایت میں بہت کچھ مبالغہ کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اس اصول کی صحت میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ قانونِ فوجداری اگرچہ وہ رہ نمائی کی جستجو میں ہے عوام کے وجدان سے نہ بہت آگے نکل جائے اور نہ (جیسا کہ امریکا کا یہ قانون کہ مجرم کو بغیر کسی تحقیقات کے سزا دے دی جائے کبھی کبھی اس کی یاد تازہ کر دیتا ہے) بہت پیچھے رہے۔

(۲) نظریۂ عقوبت کے حل میں دوسری نیم صداقت اس واقعہ پر مبنی ہے کہ سزا اصلاحی بھی ہے اور خالص امتناعی بھی۔ تحقیق سے ثابت ہوگا کہ جو لوگ اصلاحی سزاؤں کے لیے سب سے زیادہ متقاضی ہیں وہی اکثر سزا کے اصلاحی اثر کو ماننے سے بھی قاصر ہیں۔ سزا لازماً تکلیف دہ ہوتی ہے (خواہ وہ ایجابی ہو یا سلبی)، ورنہ وہ سزا ہی نہیں رہتی۔ جو لوگ ایک خاص سزا کو اس لیے ناپسند کرتے ہیں کہ وہ تکلیف دہ ہے، اُن کا مطلب حقیقت میں یہ ہوتا ہے کہ تم بجائے سزا دینے کے اصلاح کرو۔ بے شبہ مملکت کا فرض ہے کہ مجرمین کی سزا دہی کے ساتھ ساتھ ان کی اصلاح میں بھی سعیٔ بلیغ کرے۔ لیکن جب ایک انسان کو قید خانے کے سرکاری پادری کی تلقین یا تعلیم سے[1]، یا کتب خانے سے کتابیں دے کر، یا رہائی یافتہ قیدیوں کی امدادی انجمن کی جد و جہد کی بدولت زندگی کے بہتر طریقے ذہن نشین کرائے جائیں اور اس کو جرائم سے احتراز کرنے کی ترغیب دی جائے تو اس کی اصلاح سزا کے ذریعے تو نہیں ہوئی۔

---

[1] یا (جیسا کہ میں سمجھتا ہوں) اُس طریقے کے مطابق جو بعض امریکی قید خانوں میں اختیار کیا گیا ہے) اس اخلاقی فلسفی کے لکچروں سے جو قید خانہ پر متعین ہوتا ہے۔

بے شبہ بعض اصلاحی وسائل سزا سے بھی زیادہ قوی ہیں۔ اور ان وسائل کے اشتراکِ عمل کے بغیر محض سزا سے شاذ و نادر ہی ایک جرائم پیشہ بہتر انسان بن سکتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے یہ صحیح ہے کہ سزا نوعِ انسان کی اصلاح میں مدد دیتی ہے نہ کہ محض ان عواقب کے خوف سے قابلِ سزا افعال سے محترز رہنے پر مجبور کرتی ہے۔ پہلی نظر میں یہ ایک تضاد یہ معلوم ہوتا ہے۔ لیکن یہ خیال صرف اُس وقت پیدا ہوتا ہے جب ہم اس امر کو بھلا دیں کہ انسان میں ادنیٰ النفس کے ساتھ ساتھ ایک اعلیٰ النفس بھی ہے۔ اور اگر سزا کے خوف و ہراس سے نفسِ دنی کو دبا دیا جائے تو اعلیٰ محرکات غالب آجاتے ہیں۔ سزا کا خوف انسان کو خود اپنے نفس سے محفوظ رکھتا ہے۔ اگر ہم جرائم پیشہ لوگوں کو سزا دیتے ہوئے اس خیال میں عملاً مبالغہ کریں کہ سزا کے اثرات جس قدر سزا پانے والوں پر مترتب ہوتے ہیں اُس سے کہیں زیادہ دوسروں پر ہوتے ہیں تو تعلیم میں اس کے برعکس ہوتا ہے نفسِ سزا کا خوف ایک غبی لڑکے کو شاید ہی کبھی ہوشیار بنائے۔ لیکن بہت تھوڑے لڑکے ایسے ہیں کہ اگر ان کے کمزور لمحوں میں تھوڑا سا خوف انھیں اپنے فرض کی طرف متوجہ نہ رکھے تو اس بات پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا کہ وہ ہمیشہ پوری محنت سے کام کریں گے۔ اور ہم میں سے بہت کم لوگ شاید ایسے ہیں کہ اگر ہمارے بہتر نفوس کو سزا کے خوف سے بعض وقت تقویت نہ پہنچے تو ہمارا کردار اپنے موجودہ نصب العین سے بہت زیادہ پست نہ ہو جائے، کم از کم معاشری ناپسندیدگی یا نقصانِ شہرت کی صورت میں۔ اور حقیقی جرم کی مثال میں، قانونِ اخلاق کی خارجی قوت کا وہ یقین جو سزا کے ساتھ پیدا ہوتا ہے عموماً قلیل ترین اخلاقی ترقی کی شرط ہے۔ اگرچہ یہ شرط ایک انسان کو اخلاقی حیثیت سے بہتر نہیں بناتی، تاوقتیکہ اس کے ضمیر کی عدالت سے خارجی حکم کی تصدیق نہ ہو جائے۔ تاہم قانونِ اخلاق کی یہ خارجی تعظیم اس کے داخلی ذاتی اقتدار کو تسلیم کرنے کا پہلا زینہ ہے۔

اگرچہ بظاہر اولیاتی حیثیت سے اس بات کا انکار معقولیت پر مبنی معلوم ہوتا ہے کہ اذیت محضہ اخلاقی تاثرات پیدا کرنے کا باعث ہو سکتی ہے تاہم اس استدلال کی مبالغہ آمیزی اُس وقت عیاں ہوتی ہے جب یہ معلوم ہو کہ اس میں یہ دعویٰ بھی مضمر ہے کہ کوئی خارجی شرط سیرت پر کسی طرح اثر انداز نہیں ہوتی۔ یہ ایک عام تجربے کی

بات ہے کہ لوگوں کی سیرت مصیبت، محرومی، افلاس اور رسوائی سے بے حد متاثر ہوتی ہے۔ دراصل مصیبت یکساں اور لازمی اخلاقی ترقی کا باعث نہیں ہوتی لیکن کسی کو اس بات سے انکار نہ ہوگا کہ بعض خاص حالات اور خاص طبائع میں کسی طرح کی مصیبت اکثر عظیم الشان اخلاقی تغیرات پیدا کر دیتی ہے۔ بعض صورتوں میں اس کا اثر راست اور فوری ہوتا ہے، اور بعض میں مذہبی جذبے کی بیداری کی وجہ سے بالواسطہ۔ لیکن درحقیقت دونوں صورتوں میں مصیبت کا اثر صرف یہ ہوتا ہے کہ ایسے ذہنی شرائط پیدا ہو جاتی ہیں جو اعلیٰ محرکات و تخیلات کو عملی جامہ پہنانے میں مفید ثابت ہوتی ہیں، یا ایسی شرطیں باقی نہیں رہتیں جو ان کی عملی صورت اختیار کرنے میں مانع ہوتی ہیں۔ کہہ سکتے ہیں کہ اصلاحی پہلو کے اعتبار سے سزا اُن شرطوں کی مصنوعی پیداوار ہے جو اخلاقی ترقی کے لیے مفید ہیں۔ اِن شرطوں کی مصنوعی تخلیق کو معمولی بدبختی پر اِس حیثیت سے فوقیت حاصل ہے کہ وہ غلط کاری کا راست نتیجہ معلوم ہوتی ہے۔ اور متغیرہ حالات و واقعات میں بھی ایسا ہی ہونا لازمی نہیں۔

اِن خیالات کے پیشِ نظر ہم ایک قدم آگے بڑھا سکتے اور یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ اُن صورتوں میں بھی جہاں سزا اصلاحی اثر نہیں پیدا کرتی، اور جہاں شر کے رجحانات اِس قدر قوی ہوں کہ خوف ان کو روک نہیں سکتا، سزا ایک اعتبار سے مجرم کے اخلاقی مفاد کا باعث ہو سکتی ہے۔ بدکرداری پر غالب آنا اور اس کو دبا دینا بھی، خواہ یہ خارجی قوت ہی کی بدولت کیوں نہ ہو، بدکاری کی کامیابی اور فتحمندی کے مقابلے میں زیادہ صحت بخش اخلاقی شرط ہے۔ ہم نظریۂ انتقام کے حامیوں کے ساتھ زیادہ سے زیادہ اسی نقطے تک جا سکتے ہیں۔ میرے خیال میں یہی وہ صداقت ہے جو قانون اخلاق کی توہین کا انتقام، قانونِ اخلاق کی حمایت اور اس کی عظمت کا دعویٰ وغیرہ کے سے فرسودہ اقوال کی تہ میں موجود ہے۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ سزا بعض دفعہ اُس صورت میں بھی جب کہ وہ امتناعی اثر پیدا کرنے سے قاصر ہو، خود مجرم کے اغراض و مفاد کے حق میں صائب ہو سکتی ہے۔ کامیاب بدکاری کی لذات کو بری لذتیں قرار دیا جائے گا جو قیمت سے یک لخت مُعرا ہیں، حتیٰ کہ جو لذات ذاتی طور پر کامیاب بدکاری سے غیر متعلق ہیں وہ بھی جب ایک بُرے انسان کو حاصل ہوں تو

اُن میں داخلی قدر و قیمت بہت کم ہوگی لیکن اس کے باوجود شعور اور مسرت پر سزا سے ہمیشہ جو ایک خاص اثر مترتب ہوتا ہے وہی نہ کہ محض ایک غیر شخصی اور غیر معقول قانون کی تشفی اُسکے جواز کا بھی باعث ہے[1]۔

(۳) تیسری اور اعلیٰ ترین صداقت کو ظاہر کرنے کے لیے جس کی توضیح انتقامی نظریۂ سزا سے ہوتی ہے صرف ایک لفظ کافی ہے۔ اور وہ یہ صداقت ہے (عظیم الشان ارسطاطالیسی صداقت) کہ مملکت کی ایک روحانی غایت ہے۔

ہم سب جانتے ہیں کہ تجربے نے کسی قدر سخت قیود عائد کر دیے ہیں کہ اخلاقی اور روحانی غایات کے پیش نظر مملکت کے لیے شخصی آزادی اور خانگی زندگی میں کس حد تک مداخلت کرنا مناسب ہے۔ بہت سے شدید اخلاقی جرائم ایسے ہیں کہ مملکت اخلاقی بہبود سے بے التفاتی کیے بغیر بھی دیگر غیر متعلق اسباب کی بنا پر ان کی سزا دہی سے مناسب طور پر انکار کر سکتی ہے۔ ممکن ہے کہ ایک جرم صحیح طور پر

---

[1] مجھے سزا کے اولیاتی خیال میں صداقت کی ایک زیادہ بڑی مقدار کو تسلیم کرنے کے لیے تیار ہونا چاہیے اگر تصورِ سزا محض اچھی اشیا سے باز رکھنے تک محدود ہو، جس کو اہل دینیات عقوبت کہتے ہیں۔ آیا یہ صائب ہوگا کہ بدوں کو خوش کیا جائے اگر فقدانِ مسرت ان کی بدی پر کوئی اثر نہ کرے (حتیٰ کہ اُن کو یہ محسوس کرنے کا موقع نہ دیا جائے کہ نیکی بدی سے زیادہ قوی اور طاقتور ہے) ایک ایسا مجرد سوال ہے کہ اس کا جواب نہیں دیا جا سکتا لیکن ایک معنی میں یہ درست ہے کہ آخری باب میں اس بات کو تسلیم کر لیا گیا ہے کہ نیکی اور مسرت کو ساتھ ساتھ چلنا چاہیے۔ میں مسٹر مور کے اس خیال کو کہ ایک ایسے شخص کو سزا کے طور پر ایذا پہنچانا جس کی دماغی حالت درست نہ ہو بشرطیکہ یہ سزا شدید ہو ظلم نہ ہو ایک ایسی صورتِ حال پیدا کر سکتی ہے جو بحیثیت مجموعی بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ شرارتِ ذہنی بغیر کسی سزا کے اپنی حالت پر چھوڑ دی جائے، اس تحفظ کے ساتھ تسلیم کر سکتا ہوں کہ یہ اور سوال ہے کہ آیا ایسی صورتِ حال ایجابی خیر پر مشتمل ہے' (اصول اخلاقیات صفحہ ۲۱۴)۔ مجھے صرف اتنا کہنا ہے کہ ہماری خوشنودی کی اساس محض اس واقعے پر مبنی نہیں ہے کہ دو بدیوں کا مخلوط اور مشترک وجود اُن کے جدا جدا وجود کے مقابلے میں کمتر برائی پر مشتمل ہوگا (کتاب مذکور صفحہ ۲۱۵) بلکہ اس میلان پر کہ حالتِ ذہنی کو ہمارے اس نصب العین کے زیادہ خلاف نہ ہونے دیا جائے کہ کیا ہونا چاہیے۔

قابلِ تعین نہ ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اُس کی سُراغ رسانی کے لیے ایک علیحدہ جمعیت کوتوالی درکار ہو جس سے عوام پر شدید مصارف عائد ہوں، یا سخت بازپرس اور تحقیقاتی کارروائی کرنی پڑے۔ یا اس سے عوام کے استحصال یا تجبر کا شکار ہونے کا اندیشہ ہو اور اُن پر اس قدر غلط الزام لگایا جائے کہ اُس سے جو برائی پیدا ہوگی وہ جرم سے بھی زیادہ ہو۔ انگلستان میں جو مذہبی عدالتیں ۱۶۴۲ء تک پوری قوت کے ساتھ قائم رہیں[1] اُن کا تجربہ، یا روما میں پوپ کے ماتحت جو پادریانہ حکومت قائم رہی وہ اُن خرابیوں کی بہت سی مثالیں پیش کرے گی جو خانگی زندگی کی تفصیلات پر کوتوالی کی اسی قسم کی وسیع نگرانی سے منتج ہوتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اکثر دفعہ دشواری ایک بڑی حد تک اس واقعے سے رونما ہوتی ہے کہ یہ تجربہ جماعت کے شعور پر بہت بار ڈالتا ہے۔ ممکن ہے کہ رائے عامہ بہت سے جرائم کو بحیثیت مجموعی ناپسند کرے لیکن اتنی شدت سے مردود نہ ٹھیرائے کہ اُن کے خلاف قانونِ فوجداری نافذ کرنے کی ضرورت محسوس ہو۔ اِن امور کے اعتراف کے باوجود اب بھی یہی استدلال کرنا پڑتا ہے کہ مملکت کو بداخلاقی کے استیصال کا پورا حق حاصل ہے۔ اگر کوئی فعل فرد یا معاشرے کی حقیقی بہبود سے غیر متوافق نہیں ہے تو وہ خلاف اخلاق بھی نہیں ہے۔ اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ مملکت اُس کردار میں دخل انداز نہ ہو جو صرف ایک فرد کے بہبود پر اثر انداز ہے تو اُس کے باوجود یہ ناممکن ہے کہ جو فعل ایک فرد کے بہبود پر اثر انداز ہو اس کے نتائج کسی طرح بھی دوسروں پر مترتب نہ ہوں۔ جرائم اور معاصی کا فرق صرف معاشری افادے کے اعتبارات سے قائم ہو سکتا ہے۔ ایک جرم محض ایک ایسا گناہ ہے جس کا انسداد تعزیری قانون سازی سے کرنا قرینِ مصلحت ہے۔[2] ہر مہذب مملکت میں بعض ایسے

---

[1] غیر راہبوں پر اُن کا اقتدار بے شبہ بہت بعد میں کبھی کبھی ہوا کرتا تھا چونکہ ان مذہبی عدالتوں کی دی ہوئی سزا قید پر مشتمل ہوتی تھی (اور نظری حیثیت سے ہوتی ہے) اسلئے اُن عدالتوں کے عمل اور حکومت کے اعمال میں اصولاً کوئی امتیاز نہیں قائم ہو سکتا۔

[2] عملاً یہ اصطلاح عام طور پر قانون کی شدید تر خلاف ورزیوں کے لیے مخصوص ہے۔ ہم آگے [illegible] رکھنے کے جرم کا ذکر کبھی نہیں کرتے۔

جرائم بھی قابلِ سزا ہیں جن کی نسبت یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ مفادِ عامہ، کے حق میں مضر ہیں، تا وقتیکہ اخلاقی بہبود کو مفادِ عامہ کا ایک جزو نہ سمجھا جائے۔

یہ یاد رہے کہ مملکت محض براہِ راست تخویف سے اخلاق نہیں قائم رکھ سکتی۔ قانونِ فوجداری کے ذمے یہ اہم کام ہے کہ جماعت کے حاسۂ اخلاق کو واضح کرتا رہے۔ اکثر جرائم کی اخلاقی سنگینی کی نسبت رائے عامہ کا انحصار اُس سزا پر ہے جو اِن جرائم کے بدلے میں عدالتہائے فوجداری سے عائد کی جاتی ہے۔ شاید ہزاروں انسان ایسے ہوں گے جن کے ذہن میں مشکل ہی سے معصیت کی نسبت واضح تصورات ہوں بجز اُن کے جن کو فوجداری عدالتیں بار بار ذہن نشین کراتی ہیں۔ ایک پادری کا یہ تجربہ غیر معمولی نہیں ہے کہ ایک جاں بلب انسان اس کے سامنے (خواہ وہ زناکاری میں مشہور رہا ہو یا شراب خواری یا سخت خود غرضی میں) اقرار کرتا ہے کہ وہ کسی قابلِ ملامت فعل کا مرتکب نہیں ہوا، اس کا ضمیر بالکل پاک ہے، اس سے کبھی کوئی ایسا فعل سرزد نہیں ہوا جو اس کی نظر میں غلط ہو۔ خدا کو منہ دکھانے سے اُسے کوئی خوف نہیں ہے وغیرہ۔ لیکن اِس کے بعد دریافت کرنے سے جو کچھ منکشف ہوتا ہے اُس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے کوئی ایسا کام نہیں کیا جس سے وہ سزائے قید بھگتنے کا مستحق ہوتا۔

بہت جرائم ایسے بھی ہیں جن کے انسداد میں مملکت سزا وہی کی راست امتناعی کوششوں سے بہت تھوڑی کامیابی حاصل کر سکتی ہے لیکن اُن کو قابلِ سزا قرار دے کر اُن کے ارتکاب سے ایک بڑی حد تک باز رکھا جا سکتا ہے۔ چونکہ بعض خوش پوش افراد نے انتخاب کے موقع پر رشوت دینے کے الزام میں قید خانے کی ہوا کھائی ہے، اس لیے اب عزت مند لوگوں کو شبہ ہونے لگا ہے کہ اِس عادت میں کچھ نہ کچھ قباحت ضرور ہے۔ بداخلاقی یا بد دیانتی کی اُن صورتوں میں جن میں افراد کو محبس نصیب ہوتا ہے، اور اُن میں جو قید سے باز رکھتی ہیں جو مختلف موازنے قائم کیے گئے ہیں اُن پر معمولی غور و فکر بھی فوراً اِس امر کو واضح کر دے گا کہ عوام کی ذہنی تعلیم و تربیت کے حق میں قانونِ فوجداری کس درجہ اہم ہے۔ لہٰذا جہاں غلط کاری کی بعض اقسام ایسی بھی ہیں جن کے ساتھ، اُن کی اصلی ماہیت یا مزید غور و خوض کی بنا پر، قانونِ فوجداری کی

دار و گیر دانشمندی کے خلاف ہو، وہاں ہم توقع کر سکتے ہیں کہ جماعت کی ضروری تہذیب اخلاق کے ساتھ ساتھ قانونِ فوجداری کے دائرے میں بھی بتدریج توسیع ہونی چاہیے۔ ہم تسلیم کر سکتے ہیں کہ خود یہ ترقی پذیر میلان کہ قماربازی کے خلاف قانون وضع کیا جائے اور اس پر عمل درآمد شروع ہو، پارلیمانی قانون کی رو سے شراب خواری میں اعتدال پسندی کا اگر نفاذ نہ کیا جائے تو کم از کم اس کی تائید کی جائے، اور قانون فوجداری کی مدد سے دوشیزہ لڑکیوں کی عصمت کا تحفظ کیا جائے، اخلاقی ترقی کی ایک قسط ہے۔ یہ اصول کہ تم پارلیمان کے قانون کی مدد سے عوام الناس کو صاحبِ اخلاق نہیں بنا سکتے قریبًا اتنا ہی صحیح ہے جتنا یہ اصول کہ تم قانونِ پارلیمان کی مدد سے لوگوں کو جرم سے باز نہیں رکھ سکتے۔ قانون سازی کی ساری کوششوں کے باوجود سرقے کی عادت کا کلیتہً استیصال نہیں ہو سکا۔ لیکن اس واقعے سے کہ کسی قسم کی قانون سازی ایک کامل اخلاقی جماعت کے قیام میں کامیاب نہ ہو سکی یہ نہیں ثابت ہوتا کہ مملکت ایک جماعت کو اس سے زیادہ با اخلاق نہیں بنا سکتی جتنی کہ وہ بصورتِ دیگر ہوگی۔

۲

بعض لوگ اس بات پر زور دیں گے کہ اخلاق کو قانونًا رائج کرنا اُس کو اُس آزادی سے محروم کرنا ہے جو اس کی ایک لازمی شرط ہے۔ زندگی کے متعلق ہمارے نصب العین کی رو سے وہ ایک ایسا معاشرہ نہیں ہے جس میں بعض چیزیں واقع ہوتی ہیں، بلکہ معاشرے کی ایک ایسی کیفیت ہے جس میں بعض چیزیں صحیح محرکات سے انجام پاتی ہیں۔ ارسطو کے الفاظ میں، اشخاص کی طرف سے اُن کی ایک خاص ذہنی کیفیت میں، اور اُن کا انجام پانا ہی مقصد فی الذات ہے۔ معاشرے اور مملکت کا مقصد یہ ہے کہ ایک خاص نمونے کی سیرت کے نشو و نما میں مدد کی جائے۔ معاشرے کا بہت زیادہ دباؤ، اور مملکت کا اس سے زیادہ تشدد خود روی، انفرادیت، اور اُس تنوع کے حق میں تباہ کن ہے جس کے بغیر سیرت کے اعلیٰ ترین امثالات نشو و نما

نہیں حاصل کرتے۔ ہم نہیں چاہتے کہ نوع انسان کو بالکل ایک ہی سانچے میں ڈھال دیا جائے، کچھ تو اس لیے کہ موجودہ معاشروں میں جو کوئی اس کا قالب ڈھالے گا وہ بغایت کامل تو نہ ہوگا، اور ہم چاہتے ہیں کہ ہمارے نصب العین میں مزید نشو و نما کی گنجائش رہے، اور کچھ اس لیے کہ (بعض حدود کے اندر) نہ صرف خارجی کردار کے نمونے میں بلکہ اصلی سیرت کے اندر تنوع اور گوناگونی کے لیے بہت کچھ گنجائش ہے۔ سیرت کے مختلف اوضاع باہم متمم ہوتے ہیں اور سب مل کر ایک غائی معاشرے کو عالم وجود میں لاتے ہیں۔ لیکن جب سیرت کو ہم عالم گیر بنانا چاہتے ہیں (یعنے مفادِ عامہ میں مصروفیت، معاشری بہبود کی ابتدائی شرائط کے ساتھ وہ مطابقت جو تمام بالذات قیمتی سیرتوں کا ایک لازمی جزو ہے) اگر اُس کو ایک خاص نقطے سے آگے بڑھایا جائے تو اس کی قیمت بہت کچھ زائل ہو جائے گی۔ رہبانیت کے ناکام رہنے کی بڑی وجہ یہ ہے کہ اُس کو حد سے زیادہ رواج دینے کی کوشش کی گئی۔ نہ صرف زندگی کا مقررہ دستور العمل انفرادیت اور جدت طرازی کو برباد کر دیتا ہے بلکہ وہ اخلاق بھی جو مستحکم ہو چکے ہیں اخلاقی جد و جہد کا نتیجہ نہیں رہتے۔ جو زندگی وسوسوں اور ترغیبوں سے معرا ہو یا جس میں فطری ترغیبات کی جگہ مصنوعی ترغیبات نے لے لی ہو جو زندگی کی غیر فطری شرائط کی پیداوار ہیں[۵۱] اور جس میں اختیاری کد و کاوش کی گنجائش نہ ہو وہ اخلاق کے نشو و نما میں معاون نہیں ثابت ہوتی۔ رہبانی اداروں کی تاریخ سے بہت سا مواد اس امر کے ثبوت میں ملتا ہے کہ زندگی کے جزویات میں ایسا سخت انتظام جس کے قوانین میں کوئی لچک نہ ہو سیرت میں ایک قسم کے طفلانہ پن کو تقویت پہنچاتا ہے، اور یہاں ان شدید میلانات کا ذکر مقصود نہیں ہے جو معاشرے کے مخالف ہیں۔ اور یہی حال اس وقت بھی ہوتا ہے جب کہ ایک شخص کی کلیتہً اپنی مرضی سے اُس پر قانون مسلط ہو (جیسا کہ عہد حاضر میں ہو رہا ہے)[۵۲] جس نظام میں زندگی کی ساری

---

۵۱ (Imitatio Christi) کے تمام محاسن کے باوجود اس کے بہت سے صفحات اس احساس کے بغیر نہیں پڑھے جا سکتے کہ مصنف مسلسل اس قسم کی ترغیبات سے متاثر ہے۔

۵۲ لیکن عہد متوسط میں یہ حال نہیں تھا جبکہ دنیاوی ہاتھ 'مرتد' راہب کو خانقاہ میں واپس لا چھوڑتا تھا اور اب بھی مرتد راہب کی بتی وستی بھی اثر رکھتی ہے۔

تنظیم کوتوالی کے ہاتھ میں ہو اس کی سیرت اور بھی ابتر ہو جائے گی۔ سیرت انتخابی اعمال سے صورت پذیر ہوتی ہے۔ اس لیے جب ایک فرد کو انتخاب کا موقع ہی حاصل نہ ہو تو اس کی سیرت ترقی نہیں پا سکتی۔

پروفیسر ٹی ایچ گرین اور پروفیسر بوسانکے نے (جس نے میرے خیال میں قابل لحاظ مبالغے سے کام لیا ہے) اِن خیالات پر بے حد زور دیا ہے۔ یہ کہنا کہ "تشدد سے اخلاق کو ترقی دینا . . . . . . تناقض فی الذّات ہے"[۱] اس مسئلے پر سطحی نظر ڈالنے کا نتیجہ ہے۔ اس قسم کے اصول مسلمہ سے یہ مفروض ہوتا ہے کہ جب کوئی قانون نافذ کیا جاتا ہے تو اُس پر محض اس وجہ سے عمل کرنا چاہیے کہ وہ نافذ ہو چکا ہے۔ اس میں شبہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ جس ملک میں سرقے کے لیے سزا نہ ہو وہاں بد دیانتی بہت زور پکڑ جائے گی۔ اس کے باوجود یہ دعویٰ نوعِ انسان کی سخت ترین تحقیر پر مشتمل ہوگا کہ ہمارے اکثر ہم وطن دوسروں کی جیبیں کاٹنے سے محض اس خوف کی بنا پر پرہیز کرتے ہیں کہ کہیں ان کو قید خانے کی صورت نہ دیکھنی پڑے۔ جب کسی جرم کے لیے سزا مقرر کی جاتی ہے تو اس سے ایک ایسی حالت احساس پیدا ہو سکتی ہے کہ اُس میں یہ فعل بجائے خود غلط تصور ہونے لگے۔ جو شخص ابتداً کسی فعل سے خوف کی بنا پر احتراز کرے ممکن ہے کہ آخر کار اُس سے خود بخود نفرت کرنے لگے۔ اور جو شخص ایک ایسے معاشرے میں پیدا ہوا ہو جس میں یہ احساس سرایت کر گیا ہے وہ اِس امر سے محض ناواقف ہوگا کہ جس جرم کے لیے سزا مقرر ہے اس کو خود اس کی اپنی ناپسندی سے بھی کچھ تعلق ہے۔ ممکن ہے کہ اِس اصول پر کوئی سخت اعتراض نہ وارد ہو کہ مملکت پر واجب ہے کہ اخلاق کی شرائط کو نافذ کرنے کی بجائے اُن کو پیدا کرے۔ لیکن اِن دونوں میں ایک امتیازی حد فاصل قائم کرنا ناممکن ہے۔ ہو سکتا ہے کہ "آزاد اخلاق" کے نمو کی شرائط میں ایک شرط اُن

---

[۱] بوسانکے، "فلسفیانہ نظریۂ مملکت"، بابتہ ۱۸۹۹، صفحہ ۱۹۲۔ اِس بیان کی ترمیم حقیقت میں سابقہ جملے سے ہوتی ہے۔ "جو کوئی بھی قوانین نافذ کیے جائیں، وہ جہاں تک کہ قوت کا عمل واثر ہے، اعلیٰ طبقے کی زندگی پر بے اثر ہو جاتے ہیں۔"

قوانین کا وجود بھی ہو تو نسبتۃً بہت کم نافذ ہوتے ہیں۔ ایک سمجھ دار انسان کے لیے اخلاق کی تائید میں ایک ایسا قانون بنانا بہت دشوار ہے جو اس صورت میں اس اصول کے تحت نہ آسکے جب کہ اس سے ایک عام مفہوم لیا جائے۔ اور جب اس کا خاص مفہوم لیا جائے تو اس کی رو سے قانون سازی کی ان اقسام کو بھی خارج کر دیا جائے گا جن پر سمجھدار انسانوں کی ایک نہایت قلیل تعداد بھی معترض ہو۔ پورے اخلاق پر زور دینے کی کوشش حقیقت میں اعلیٰ سیرت کی ترقی کے حق میں مہلک ثابت ہوگی۔ لیکن یہ استدلال مضحکہ خیز ہے کہ چونکہ اخلاق کی بعض ابتدائی ضروریات کو قانوناً نافذ کیا گیا ہے اس لیے فضیلت پر اپنے اختیار سے عمل کرنے کے لیے کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ سیرت کے حق میں شراب خواری کی آزادی سرقے کی آزادی سے زیادہ لازمی نہیں ہے۔

اِن تمام امور کے اعتراف کے باوجود یہ دعویٰ بدستور قائم رہ سکتا ہے کہ اُن جرائم میں جن کی سزا تجویز کرنا اور اُن میں جن کی بازپرس نہ کرنا زیادہ مناسب ہے اصولاً کوئی اساسی فرق نہیں ہے۔ ہر مہذب مملکت کا عمل درآمد یہ ہے کہ اکثر جرائم کی سزا محض اس لیے عائد کی جاتی ہے کہ اُن کے خلاف شدید اخلاقی احساس پیدا ہو گیا ہے۔ اگر مستقبل میں اخلاقی ترقی مقصود ہے تو ہم توقع کر سکتے ہیں کہ کردار کی جو حدود اربعہ میں قانون فوجداری موثر ہے اس میں وسعت پیدا ہوتی جائے گی۔ اور یہ پیش گوئی انسانیت کی تحقیر کی دلیل نہیں ہے کہ جب تک ایسا نہ ہو ترقی کی بہت کم گنجائش ہے۔ لیکن عامۃ الناس جس بدکرداری کو حقیقت میں شدت کے ساتھ محسوس کرتے ہیں اُس کو ہمیشہ روکنا بھی چاہتے ہیں۔ اور بدکرداری کی زیادہ بُری اقسام کی سزا بجائے اس کے کہ بدکرداری کی اُن اقسام کے متعلق جن میں کوئی سزا تجویز نہیں ہوتی حساسیت کو سست کرے اور زیادہ مشتعل کر دیتی ہے۔ ضمیر اس غور و تامل کی بدولت بیدار ہو جاتا ہے کہ جو بدکرداری عقوبت سے محفوظ ہے اور جو سزا سے قید ولاتی ہے ان دونوں میں فقط اختلاف مدارج ہے۔ جب ہم اشخاص میں بے کاری یا مشترکہ سرمایہ داری کی بعض اقسام کی ترقی کے خلاف شدید احساس پیدا کراتے ہیں تو ساتھ ہی یہ بھی ظاہر کر دیتے ہیں کہ حقیقت میں وہ سرقے کے مرادف ہے۔ جب ہماری

بری حالت اس درجے کو پہنچ کر اس میں مشترکہ سرمایہ داری کی ترقی بلکہ بے کاری کی بدترین اقسام کے خلاف سزا ممکن ہو جائے تو شاید ہم اس خود غرضی یا تفریحِ طبع کی تلاش و جستجو میں حد سے زیادہ حساس بن جائیں جو عہدِ حاضر میں قریباً فضیلت شمار ہوتی ہے۔

۳

سزا کے عقابی نظریے کا ایک اور پہلو بھی ہے جس کو میں یہاں مختصر الفاظ میں بیان کروں گا۔ اگر معیارِ اخلاق کا نظریہ جس کی پچھلے ابواب میں تائید کی گئی ہے صحیح ہے تو اس کو بلا استثنا ہر مثال میں صادق آنا چاہیے۔ یہ خیال کہ سزا اُن نتائج کے قطعِ نظر جو اُس سے پیدا ہوتے ہیں، بجائے خود ایک غایت ہو سکتی ہے، مقصدیتی اخلاق کے اصول سے غیر متوافق ہے جس کو ہر دوسری مثال میں اکثر ایسے اشخاص تسلیم کریں گے جو، ایک غیر عاقلانہ فلسفیانہ تعلیم کی اندھی تقلید کی بدولت، اب تک سزا کے عقابی نظریے پر قائم ہیں۔[1] اخلاقی حکم کا لبِ لباب جس سے عہدِ حاضر کے تلامذۂ کانٹ مشکل ہی سے انکار کر سکتے ہیں، ایک حکمِ قیمت ہے۔ کوئی غیر صائب نہیں ہو سکتی بجز اس کے کہ وہ اس چیز کا وسیلہ اور ذریعہ ہو جو بجائے خود قیمتی ہے۔

---

[1] اس معاملے میں خالص روایات کا اثر پروفیسر بوسانکے کی مثال میں ملتا ہے۔ جو اب تک اس بات کو ضروری سمجھتا ہے کہ سزا کو عقابی قرار دینا چاہیے۔ لیکن وہ سزا کی جو توجیہ کرتا ہے اس میں اگرچہ وہ میرے نزدیک گول مول غیر تشفی بخش ہے، عقوبت کا کوئی پہلو نہیں ہے، بلکہ اُس کا نام ہی نام ہے۔ اُسکی بحث کا خلاصہ حسبِ ذیل ہے: وہ مختصر یہ کہ سزا اور سزا کی تخویف کے ذریعے مجبور کرنا، اگرچہ اُس کا عمل ابتدا میں نفس دنی پر ہو، جہاں حقیقی سزا کی شرائط یعنے اصول صائب کے ایک ایسے نظام کا ردِ عمل موجود ہو جسکی خلاف ورزی خود اسی نظام کے حامیوں نے کی ہو، سزا یافتہ کے دل میں اُس غایت کو تسلیم کرنے کا میلان پیدا کر دیتا ہے۔ اور اس حد تک تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ وہ اس کا اپنا ارادہ ہے جو ایک ایسے نظام کے قائم رکھنے میں مضمر ہے جس میں وہ بھی شریک ہے، اور جرائم کی صورت میں اُس کے حق میں عود کر آتا ہے۔ اور یہ نظریۂ سزا ہے بحیثیت عقوبت کے (فلسفیانہ نظریۂ عقوبت صٓ ۲۲۷)

اور یقیناً کوئی چیز بجز ایک ذی شعور وجود کی کسی ایک حالت کے بالذات غایت نہیں ہوسکتی۔ اور یہ کہنا کہ کسی ذی شعور ہستی کی حالت بجائے خود ایک غایت ہے یہ کہنے کے مرادف ہے کہ وہ خیر ہے۔ سزا کی ماہیت یہ ہے کہ تکلیف یا کوئی اور شر برداشت کیا جائے۔ باوجود اس کے کہ متضاد رائے رکھنے والوں میں بڑے بڑے اساتذہ کا حوالہ دیا جاسکتا ہے لیکن میں افلاطون اور متعدد عیسائی مفکرین کو اپنا سپر بناتے ہوئے جنھوں نے کانٹ کے خیال کو عیسائیت کے خمیر کے مطابق پایا ہے، اس دعوے کی جرأت کرتا ہوں کہ کوئی شر بجز ایک اضافی حیثیت کے (یا تو ایجابیًا، اخلاقی نقطۂ نظر سے شعور کی کسی اچھی حالت کے ذریعے یا علاج کے طور پر یا کسی بدتر شر کی دوا کی حیثیت سے) کسی حالت میں بھی خیر نہیں ہوسکتا۔ اگر اصرار کیا جائے کہ سزا قانونِ اخلاق کو حق بجانب ثابت کرنے کا یا اس کی تائید یا انتقام کا ایک اچھا ذریعہ ہے تو میں یہ دریافت کرنے کی جرأت کروں گا کہ ایک مجرد اثبات' یا 'تائید' خیر کس طرح ہوسکتی ہے۔ فطرت کے اندر محض ایک واقعہ یا حادثہ خیر کس طرح ہوسکتا ہے بجز اس حد تک کے کہ وہ کسی روحانی حالت کو ظاہر کرنے یا اس کو پیدا کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔ حتیٰ کہ قانونِ اخلاق بجائے خود کوئی غایت نہیں ہے بلکہ صرف وہ ارواح اور ارادے غایت ہیں جو اپنے عمل کو قانونِ اخلاق کی بدولت تسلیم کرتے اور ان میں تنظیم پیدا کرتے ہیں۔ اگر اس امر پر زور دیا جائے کہ قانونِ اخلاق میں انتقام جائز ہے کیونکہ اس سے منتقم کا غضب ظاہر ہوتا ہے تو یہ ایک قابلِ فہم جواب ہے۔ اور میں اعتراف کرچکا ہوں کہ غصے کا اظہار و استعمال سزا کے مقاصد میں سے ایک ہے، اگرچہ اس کو

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ۔ بے شک اگر پروفیسر بوسانکے اس کی تعبیر اس طرح نہ کرتا تو کوئی بھی اس کو ایسا نہ سمجھتا۔ حقیقت یہ ہے کہ پروفیسر بوسانکے نے سزا کے نظریۂ عقوبت کو اس قدر کامل طور پر رد کردیا ہے کہ وہ در اصل اس کو باور ہی نہیں کرسکتا کہ کوئی اور شخص بھی اس کا قایل ہے۔ اس کے باوجود میں اس بات کو تسلیم کرنے میں آزاد ہوں کہ اس ساری گفتگو میں غیر اصلاحی سزا کی بے اختیاری اور غیر مشاہدانہ اطاعت کے متعلق بہت کچھ ہے۔ کیونکہ وہ حقیقت میں اس شخص کا اپنا ارادی فعل ہے، جو بالکل ایسا ہی ناقابلِ فہم اور اخلاقیاتی حیثیت سے قابلِ اعتراض ہے جیسا کہ عقابی نظریے کی خام ترین صورت، اور یہ مثلاً عیسائیوں کے نظریۂ کفارہ کے متعلق بہت سے عام خیالات میں مضمر ہے۔

مشکل ہی سے ایک مقصد غائی قرار دیا جا سکتا ہے۔ البتہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ ایک غایت مزید کا ذریعہ ہے، یعنے خود انسان اور عام معاشرے کے روحانی مفاد کا۔ لیکن اگر سزا کو محض اس فائدے کی وجہ سے حق بجانب قرار دیا جاتا ہے جو سزا دہندہ کو حاصل ہوتا ہے تو ہم نے عقابی نظریے کے معمولی مفہوم کو ایک حد تک ترک کر دیا ہے۔ اور مزید سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سزا دہندہ کو یہ حق کیونکر حاصل ہوا کہ اپنے ذاتی خیر کے لیے دوسرے پر شر عائد کرے۔ بے شبہ وہ (یعنے سزا دہندہ) بجائے خود ایک غایت ہے، اور اپنے ذاتی فائدے کی تلاش میں حق بجانب ہے لیکن اس کو کیا حق ہے کہ دوسرے کے خیر کو نظر انداز کر دے بجز اس صورت کے کہ وہ اس کے یا اس معاشرے کے خیر برتر کا ذریعہ ہو جس میں وہ شامل ہے؟ اس امر میں سنجیدگی کے ساتھ استدلال کرنا دشوار ہے کہ پانچ سالہ سزائے قید کے ایک خاص حکم کو اس وجہ سے حق بجانب قرار دیا جائے کہ اس سزا سے مجرم کو جو تکلیف پہنچتی ہے اُس کے مقابلے میں وہ روحانی فائدہ بہت زیادہ ہے جو سزا دہندہ جج کو اس حکم کے سنانے سے حاصل ہوتا ہے۔ خیال ظاہر کیا جائے گا کہ یہ اس لیے حق بجانب ہے کہ اس سے معاشرے کے غصے کا اظہار ہوتا ہے۔ سزا معاشرے میں اُس قانون کا احترام کراتی ہے جس کی مجرم نے خلاف ورزی کی ہے، یا یہ کہ سزا مجرم میں اخلاقی خیریت پیدا کرتی ہے۔ پس اس صورت میں ہم اس خیال سے باز آ گئے ہیں کہ سزا بجائے خود ایک غایت ہے، اور یہ رائے اختیار کر لی ہے کہ وہ عام معاشرے یا خود مجرم کے حق میں کسی خیر کا ذریعہ ہے۔ یہ سچ ہے کہ لفظ 'امتناع' اس حقیقت کو مشکل ہی سے پوری طرح نمایاں کرتا ہے کہ سزا سے معاشرے کو جو فائدہ پہنچتا ہے وہ جزوی طور پر روحانی ہے۔ سزا نوعِ انسان کو نہ صرف ارتکابِ جرم سے باز رکھتی ہے بلکہ اس کے دل میں یہ اثر بھی پیدا کرتی ہے کہ جرم ایک ناجائز فعل ہے، یعنے ایسا فعل جس سے اس لیے احتراز کرنا چاہیے کہ وہ بجائے خود برا ہے۔ اور لفظ 'اصلاح' بمشکل اس خیال کو ادا کرتا ہے کہ مجرم کا فائدہ اس میں ہے کہ معاشرے کے غصے اور اپنی غلط کاری کے خارجی اثرات کو محسوس کرے۔ اور یہ بھی کہ وہ بجائے خود ایک خیر ہے، اور (اگر ایک ایسا مجرد اور غیر عملی سوال پیدا ہو ہی جائے) اس قابل ہے کہ اس کو حاصل کیا جائے اگرچہ ہمیں یہ معلوم بھی ہو کہ اس خاص مثال میں ہمیں وہ چیز

حاصل نہیں ہوتی جو تمام سزاؤں کا (جس حد تک کہ خود مجرم کا تعلق ہے) مقصود غائی ہے، یعنے اس کے ارادے اور سیرت کی تبدیلی۔ مجرم میں محض شعور کا پیدا ہو جانا بھی ایک حیثیت سے خیر ہی سمجھا جائے گا۔ شر برداشت کرنا بجائے خود کوئی خیر نہیں ہے۔ ہم زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ اُس حالتِ ذہن کی ایک لازمی شرط یا جز و ہے جس کو ہم اضافی خیر کی حیثیت سے تسلیم کر سکتے ہیں، کامیاب اور بے مزاحمت بدکاری سے زیادہ بہتر ہونے کی حیثیت سے۔ "نظریۂ امتناعی" اور "نظریۂ اصلاحی" دونوں سزا کے متعلق پوری صداقت کو ظاہر کرنے کے لیے بے شبہ ناکافی ہیں۔ سزا کا ایک پہلو وہ بھی ہے جس کو بہترین پیرایے میں "نظریۂ تعلیمی" کے الفاظ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ یا شاید ہم صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ سزا کی غایت کچھ تو امتناعی یا افادیتی ہے اور کچھ اخلاقیاتی۔ سزا کے یہ دونوں پہلو اس دعوے میں جمع ہو جاتے ہیں کہ سزا کے متعلق ہماری غرض مقصدیتی ہونی چاہیے۔

بعض وقت فرض کیا جاتا ہے کہ سزا کا افادیتی خیال انسانی شخصیت کے مناسب احترام سے غیر متوافق ہے۔ اور ہم سے یوں کہا جاتا ہے کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ نوعِ انسان کے ساتھ ایک غایت کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک ذریعے کی حیثیت سے سلوک کیا جاتا ہے۔ اگر "نظریۂ افادیت" سے مراد وہ رائے ہے جو اخلاقیات کے نظریۂ لذتیت پر قائم ہے تو مجھے اس کی تائید میں کچھ کہنا نہیں ہے اور اگر "افادیت" سے مراد صرف وہ زاویۂ نظر ہے جو سزا کو کسی شعوری وجود کے روحانی یا کسی اور خیر کا ذریعہ قرار دیتا ہے تو مجھے اس تنقید کے مبنی بر انصاف ہونے سے کلیتہً انکار ہے۔ اول تو مجھے یہ کہنا چاہیے کہ ایک اعتبار سے یہ بالکل درست اور ناگزیر ہے کہ ہمیں نوعِ انسان کے ساتھ ایک ذریعے کی حیثیت سے پیش آنا چاہیے۔ جب ایک خادم سے کہا جاتا ہے کہ آقا کے جوتوں کو پالش لگا دے، یا ایک سپاہی سے یہ کہ اپنے ملک کی خدمت کے لیے موت یا امراض سے مقابلہ کرے تو معاشرہ یقیناً نوعِ انسان کو ایک ذریعہ قرار دے رہا ہے۔ یہ لوگ یہ کام اپنی ذات کے لیے نہیں بلکہ دوسروں کی خاطر انجام دیتے ہیں۔ کانٹ نے خود کبھی ایسا احمقانہ اصول موضوعہ نہیں پیش کیا جس کو اس کے بے تمیز ہوا خواہ اس کے منہ سے نکلوا رہے ہیں کہ ہمیں ہرگز نوعِ انسان کو ذریعہ نہ بنانا چاہیے۔ بلکہ اس نے جو کچھ کہا

وہ یہ ہے کہ ہمیں ہرگز نوعِ انسان کے ساتھ محض ایک ذریعے کی حیثیت سے نہیں پیش آنا چاہیے بلکہ ایک مقصد کی حیثیت سے بھی۔ جب ایک شخص کو معاشرے کے مفاد کی غرض سے سزا دی جاتی ہے تو واقعی اس کے ساتھ ایک ذریعے کی حیثیت سے سلوک کیا جا رہا ہے لیکن اس سے اس شخص کا یہ حق نہیں چھین لیا جاتا کہ اُس کے ساتھ ایک غایت کی حیثیت سے بھی سلوک کیا جائے، بشرطیکہ ہم اس کے فائدے کو دوسرے اشخاص کی غایت کی طرح مساوی اہمیت دیں۔ اجتماعی زندگی بغیر اس کے ناممکن ہوگی کہ افراد کے مطالبات کو ہمیشہ اُن کی ایک بڑی تعداد کے مماثل مطالبات کے تابع رکھا جائے۔ اور بعض مواقع ایسے بھی آسکتے ہیں کہ ہمیں ایک مجرم کو سزا دیتے ہوئے اس کے مقابلے میں معاشرے کے مفاد کا زیادہ خیال رکھنا پڑے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ ہمیں اس فرد کے مفاد کا بھی خیال رکھنا چاہیے جس حد تک کہ یہ دوسروں کے انصاف سے متوافق ہو۔ یہ فرض صاف طور پر حکومت کا ہے کہ سزاؤں کو جہاں تک ممکن ہو اصلاحی اور دوسروں کے حق میں امتناعی اور تعلیمی بنانے کی کوشش کرے۔ میں نہیں سمجھ سکتا کہ سزا کے اصلاحی مقصد پر انسانی شخصیت کی بے احترامی کا الزام لگایا جا سکتا ہے کیونکہ واقعی ایک شخص کی حیوانی عضویات یا اس کی ادنیٰ نفسی فطرت کو اس کے اعلیٰ نفس کے فائدے کا ذریعہ بنایا جاتا ہے۔ سزا کا عقابی زاویۂ نظر ایک جاندار کی ایذا رسانی کو حق بجانب قرار دیتا ہے، خواہ اس سے اس کی ذات کو فائدہ ہو اور نہ کسی اور کو۔ اور اگر اس سے کسی کو کچھ بھی فائدہ پہنچتا ہے تو سزا عقوبت کی خاطر نہیں عائد کی جاتی۔ بلکہ وہ تو ایک عقابی نظریہ ہے جو انسان کی جان اور اس کے بہبود کو ایک بے جان معبود پر جس کو قانونِ اخلاق سے تعبیر کیا جاتا ہے، قربان کر کے انسانی شخصیت کی بے احترامی کا باعث ہوتا ہے اور یہ قانون اگرچہ غیر ذی شعور ہے، لیکن بظاہر اس میں ایک احساسِ شان و دبدبہ ہے اور وہ مطالبہ کرتا ہے کہ اس کی خود ستائی کو جو صدمہ پہنچا ہے اس کا انتقام اس کے صید زبون سے لیا جائے۔

میں جس نظریے کو جانچ رہا ہوں اس کی اصلی اساس اور جائے پناہ بے شبہ یہ نفسیاتی حقیقت ہے کہ انسان کے ذہن میں[1] غلطی پر خود بخود اور فطرۃً غضب یا

---

[1] بے شبہ نفسیاتی حیثیت سے اس میلان کی توجیہ ایک حد تک معنی میں ارتقائی اسباب و علل سے ہو سکتی ہے۔

خفگی و ناراضی کا احساس پیدا ہوتا ہے بغیر اس کے کہ اُن شخصی یا اجتماعی مفادات کا کوئی اندازہ کیا جائے جو اس کی تسکین سے رونما ہوتے ہیں، اور اس پختہ اخلاقیاتی ایقان میں کہ معاشروں کے حق میں (گو افراد کے حق میں ہمیشہ ایسا نہ ہوتا ہو) اخلاقی اعتبار سے احسن اور صحت افزا یہی ہے کہ اس غیظ و غضب کی جرأت بھی دلائی جائے اور اس کو ظاہر بھی کیا جائے۔ کارلائل کہتا ہے "میرے دوستو! انتقام اور بدمعاشوں سے تنفر نیز اُن سے انتقام لینے اور اُن کے ساتھ وہ سلوک اختیار کرنے کا ناقابلِ استیصال میلان، جس کے وہ مستحق ہیں، ہمیشہ بجائے خود ایک صحیح اور مقدس احساس ہے جو ہر انسان کے دل میں موجزن ہے"۔ میں ایسا طرزِ کلام خوشی سے اختیار کر سکتا ہوں[1]، اگرچہ اس شرط کے ساتھ (جس کا ذکر آگے آئے گا) کہ یہ احساس اُتنا مقدس نہیں ہے جتنی کہ وہ محبت جس کو بہترین انسان بدترین انسان کے لیے کامیابی کے ساتھ محسوس کرتے ہیں، اور اس اعلیٰ احساس کو ہرگز گھٹنے نہ دیا جائے۔ احساسِ غضب ایک فطری اور صحت افزا شے ہے۔ ہم کارلائل کے خیال کی تصحیح کرتے ہوئے غضب کی بے لوثی کے تناسب سے فطری اور صحت بخش کا اضافہ کر سکتے ہیں۔ قانونِ فوجداری کا ایک اہم مقصد یہ ہے کہ غلط کاری کے خلاف اس فطری غضب کا اظہار کیا جائے۔ لیکن قانون ایک عقلِ بے جذبہ (νοῦς ἄνευ πάθους) کی حیثیت سے اپنے نصب العینی وظیفے کی تکمیل میں نہ صرف خود کو نمایاں کرنا چاہتا ہے بلکہ ایک غایت کے پیشِ نظر نظم و ضبط کا بھی خواہاں ہے۔ مسٹر جسٹس اسٹیفن کے الفاظ میں "قانونِ فوجداری جذبۂ انتقام کی جائز تسکین کے انضباط و جواز و اہتمام کا باعث ہے۔ قانونِ فوجداری کو جذبۂ انتقام سے قریباً وہی نسبت ہے جو شادی بیاہ کو شہوتِ نفس سے، دونوں صورتوں میں تنظیم کی غایت قصوی معاشری بہبود کے ایک نصب العین میں پائی جاتی ہے۔"

مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عقابی نظریے کے حامیوں کی خطا یہ ہے کہ وہ

---

[1] بجز اس حد تک کہ لفظ "انتقام" سے وہ نظریہ مراد ہو جس کی میں تردید کر رہا ہوں۔ میں یہ عبارت (اور عبارتِ ذیل مسٹر اسٹیفن کی کتاب سے) ایک وساطت سے نقل کر رہا ہوں۔ اور میں سمجھتا ہوں کہ اس عبارت کو تلاش کرنے میں مزید وقت صرف کرنا غیر ضروری ہے۔

محض ایک جذبہ یا احساس (ایک جذبہ یا احساس جو ہر متوازن سیرت کا ایک اچھا اور اہم جزو ہے) کو غلطی سے عقلِ عملی کا ایک حکم تصور کرتے ہیں۔ ممکن ہے کہ عقلِ عملی کا یہ حکم ہو کہ جذبے کو آزادی کے ساتھ اختیار کیا جائے، اگرچہ دوسرے موقعوں پر یہ بھی اس کا اسی قدر سخت حکم ہوگا کہ معاشری ترتیب کی نہایت ابتدائی ضرورتیں اس امر کا مطالبہ کرتی ہیں کہ اس کو جزوی یا کلی طور پر روک دیا جائے۔ اصل سوال یہ ہے کہ آیا سزا محض اس وجہ سے جائز ہے کہ ہم سزا دہی کی طرف مائل ہیں، یا ایک فطری جذبے کی تکمیل محض اس لیے کی جائے کہ وہ موجود ہے، یا اس لیے کہ (مہر و الفت اور خیر طلبی کے خود رو ہیجانات کو شامل کرتے ہوئے) ہم پر لازم ہے کہ عقل کو باضابطہ بنائیں، اور ایک غایت کے لیے عمل کریں، یعنے اپنے اور دوسروں کے لیے ایسی زندگی اختیار کریں جس کو ہم بہترین حیاتِ انسانی قرار دیتے ہیں۔ شخصی خطا کاری کے خلاف جبلی ناراضگی، یا نیک انسانوں کی مثال میں دوسروں کے حق میں بدی یا اخلاقی محرومی کا وجود تمام انسانوں کی محبت (جس میں یقیناً ہم بھی شامل ہیں) کے ایک ہمہ گیر فرض میں کس طرح مانع ہو سکتا ہے ایک ایسا سوال ہے جو شاید اُن فلسفی معلمینِ اخلاق کے حق میں کچھ مشکل نہیں جن کا اخلاقیاتی نظام ایک حقیر، وحشیانہ اور بے رحم دینیات کے مجموعے پر مشتمل ہے جو ابتدائی یہودی ادیان سے حاصل کی گئی ہے جس میں خصائصِ بیگانیت کا ایک بڑا جزو شامل ہے۔ لیکن میں سمجھتا ہوں کہ یہ اُن عقابیین کے حق میں ضرور تشویشناک ہوگا جن کو اخلاقیات کے عیسائی معیاروں سے کچھ بھی ہمدردی رکھنے کا دعویٰ ہو۔ عہدِ متوسط کے نہایت راسخ الاعتقاد عیسائی مفکرین (مثلاً ڈانٹے اور وکلف[1]) ہمیشہ اس امر کے مدعی تھے کہ خدا کی سزاؤں سے اُس کے پیار کا ثبوت ملتا ہے، اس لیے انسان بھی جب سزا عائد کرے تو اس سے محبت ظاہر ہو۔ اس قول سے ایک اور مشکل کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے جو عقابی نظریے میں داخل ہے یعنی اس کو اخلاقی نصب العین کے اُس پہلو سے متوافق کرنے کی دشواری جس کو لفظِ رحم یا عفو سے ظاہر کیا جاتا ہے۔

---

[1] ڈانٹے (Pargatorio) میں اور وکلف دوزخ کے متعلق بھی۔

۴

عقابی نظریے کی سراسیمگی کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ وہ فرض عفو کی توجیہ کرنے اور فرض سزادہی کے ساتھ اپنے تعلق کی نسبت کوئی متوافق کیفیت بیان کرنے سے قاصر ہے۔ شاذونادر ہی کوئی شخص ایسا منطقی ہوتا ہوگا جو یہ دعویٰ کرے کہ سزا دینا ہمیشہ ایک فرض ہے، کم ازکم اس وقت تک جب تک کہ سزا سے غلط کاری کا کفارہ نہ ادا ہو جائے، اور معاف کرنا ہرگز درست نہیں۔ یہ نظریہ اُس اخلاقیاتی عاطفے کے معارض ہے جو شدت کے ساتھ محسوس کیا جاتا ہے اور نہایت عام ہے، اور جو قانونِ برنجریا خود ہمارے اپنے قانون مجرم اول کو خلافِ اخلاق قانون سازی قرار دیتا ہے۔ دوسروں کے پاس اس مشکل کا کوئی جواب نہیں ہے بجز اس اعتراف کے کہ یہ دونوں غیر متوافق اخلاقی اصول یہ ہیں کہ سزا دینا بھی فرض ہے اور معاف کرنا بھی۔ اس مسئلے میں ایک عام اُصول ممکن ہے تمھیں وہی عمل اختیار کرنا چاہیے جو ہر صورت میں بہترین معلوم ہو؛ اس جواب سے اُن اشخاص کو تشفی ہو جائے گی جن کا خیال ہو کہ اخلاق جدا جدا ہیجانات، وجدانات یا جزوی احکام کا ایک مجموعہ ہے، جس کو عقل ایک مترافق اور قابلِ فہم کل میں تحویل کرسکتی ہے لیکن جن لوگوں کا یہ عقیدہ ہو کہ ہمارے اخلاقیاتی احکام ایک انتظام میں تحویل ہو سکتے ہیں، اور ان میں بظاہر جو اخلاقیاتی تناقضات پیدا ہوتے ہیں اُن سے ثابت ہوتا ہے کہ ہم اب تک اُن کے متعلق ایک حقیقی اخلاقیاتی اصول دریافت کرنے سے قاصر رہے ہیں، اُن کو اس سے تشفی ہونا دشوار ہے۔ ہم یقیناً (کانٹ کے ہم خیال ہو کر) کہہ سکتے ہیں کہ ہر اس قانون کی جس کو ہم اخلاقی قانون کہہ سکتے ہیں لازمی شرط یہ ہے کہ وہ داخلی تناقض سے بری ہو، اگرچہ اس سے قانونِ اخلاق کے لیے کافی مواد فراہم نہ ہوتا ہو۔ اگر سزادہی کے فرض کو اخلاقی شعور کے اولیاتی حکم پر منحصر سمجھا جائے جس کا یہ فیصلہ ہے کہ عواقب خواہ کچھ ہی ہوں گناہ کی سزا لازمی ہے، تو عفو کو قانون کی رو سے جائز سمجھنا دشوار ہے۔ اگر سزا کبھی درست اور کبھی نادرست ہو تو ہم کس اصول کی بنا پر

ان دونوں اصناف کی مثالوں میں امتیاز قایم کریں؟ جیسا کہ میں سمجھتا ہوں، یہ وہ مسئلہ ہے جس کا کوئی قابلِ فہم جواب عقابی نظریے کی رو سے نہیں مل سکتا لیکن مقصدیتی یا تعلیمی نظریے کی رو سے یہ ناقابلِ حل نہیں ہے۔

ان معدودے چند حکمائے اخلاق میں جنھوں نے معافی کے مسئلے پر سنجیدگی کے ساتھ توجہ مبذول کی ہے ایک پادری بٹلر بھی ہے، جس نے فرضِ عفو کی تحلیل یوں کی ہے کہ "وہ ایک فرض ہے ضرر رسان کی نسبت اسی طرح کا اثر قبول کرنے کا جس طرح کہ وہ نیک لوگ جن کو اس معاملے سے کوئی دلچسپی نہ ہو، اس سے اثر لیں گے، بشرطیکہ اُن میں بھی اس غلطی کی نسبت وہی منصفانہ حاسہ ہو جس کو ہم نے متضرر میں فرض کیا ہے جس کے بعد بھی مجرم کے ساتھ خیر سگالی بدستور باقی رہے گی"[1]۔ اِس فرض کا ما حصل یہ ہے کہ "ہمیں چاہیے کہ اس یکطرفہ اور غلط محبتِ نفس کو دبا دیں جو ہماری کمزور فطرت کا نتیجہ ہے"، اور جب تک اُس سے کوئی مفید مطلب حاصل نہ ہوتا ہو کسی کے چین و آرام میں نہ تو دخل اندازی کی جائے اور نہ اُس پر آفت ڈھائی جائے۔ اور یہ کہ اشخاص کی فطرت و سیرت کا جو کچھ تقاضا ہو اُس سے مختلف اثر نہ لیا جائے"۔ وہ پھر کہتا ہے، "ناراضی خیر سگالی سے غیر متوافق نہیں ہے۔ کیونکہ ہم ان دونوں کو نہ صرف والدین میں اپنی اولاد کے متعلق بلکہ دوستی اور ماتحتی میں بھی جہاں کوئی خونی رشتہ نہ ہو بے حد ہم آہنگ پاتے ہیں۔ یہ متضاد جذبات اگرچہ ایک دوسرے کا اثر کم کر دیں لیکن ایک دوسرے کو فنا نہیں کرتے"۔

فرائضِ ناراضی و عفو اجتماعی بہبود کے عام قوانین ترقی کے جزوی استعمالوں میں تحویل ہو جاتے ہیں۔ ہمارا فرض ہے کہ اپنی شخصی ناراضی کو معاشرے کے رفاہِ عام کے تابع رکھیں، جس طرح کہ بعض افراد کی خیر سگالی کو بعض اور افراد کی اغراض کے تابع رکھنا بھی ایک فرض ہے۔ اس امر کا فیصلہ کرتے ہوئے کہ آیا ہم (اپنی یا دوسروں کی) ضرر رسانی پر ناراض ہوں یا سزا دیں یا معاف کر دیں، ہمیں صرف اس بات پر غور کرنا چاہیے کہ خود شخص متضرر اور عام معاشرے کی اغراض کے حق میں کونسا تبادل سب سے بہتر ہے۔

---

[1] نواں خطبہ

اور اس صورت میں مجرم کے مفاد اور شخصِ متضرر کی اغراض کو واجبی اہمیت دینی چاہیے نہ کہ ایک مناسب حد سے زیادہ۔ سزا اور معافی ہر دو کی (گویا) تقسیم کا طریقہ عام معاشرے کی خیر طلبی یا خیر سگالی کے عام اصول سے دریافت ہوتا ہے۔ یعنے بحیثیتِ مجموعی زیادہ سے زیادہ فائدہ پہنچانے کا فرض، جس کی ہدایت و تصرف اصول 'مساوات' کے اختیار میں ہے جس معنی میں کہ اس کی تعریف پہلے آچکی ہے۔

بہر دست یہ بھی ذہن نشین کرلیا جائے کہ فرضِ عفو کے اس نظریے کی رو سے کہ وہ محبت کے عام فرض کا محض ایک مظہر ہے ہم معافی کے مفہوم کی نسبت ایک پیچیدگی کو دور کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں جو اس قسم کے مباحث میں دشواری پیدا کر دیتی ہے۔ اکثر ہم سے کہا جاتا ہے کہ معافی سزا سے غیر متوافق نہیں ہے اور یہ کہ ہم پہلے سزا دیں اور پھر معاف کردیں، کم سے کم جہاں سزا دینا فرض میں داخل ہو جو سرکاری وظیفہ یا پدری یا مادری رشتے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، نہ کہ ایک شخص کی شخصی غلطی کے خلاف جو ناراضگی پیدا ہوتی ہے اس کی قانونی یا غیر قانونی ذرائع سے محض تکمیل۔ اس حد تک تو یہ بالکل درست ہے۔ معافی کے معنے صرف یہ ہو سکتے ہیں کہ معاشری بہبود اور عام فرض کی اغراض کے لیے جس قدر عقوبت ضروری ہے اس کی تکمیل کے بعد شخصی ناراضی ختم کر دی جائے۔ لیکن باوجود اس کے کہ عملاً یہ طرزِ عمل بہ نسبت ایک خانگی شخص کے سرکاری عہدہ دار کے حق میں زیادہ آسان ہے، سرکاری خدمت کے دوران میں ایک عہدہ دار کی دی ہوئی سزا میں اور ایک خانگی شخص کے اظہار ناراضگی میں، یا اس انتقام میں جو قانونی چارہ جوئی کی صورت اختیار کرتا ہے اور اس میں جو خانگی عذر داری یا معاشری ربط و ضبط کے انکار سے ظاہر ہوتا ہے، حد فاصل قائم کرنا ناممکن ہے۔ حتیٰ کہ قانونی سزا عام طور پر شخصی ابدا کی متقاضی ہوتی ہے، اور معاشری بہبود کے جو خیالات بعض صورتوں میں قانونی تعزیر کے متقاضی ہیں وہی بعض اور مثالوں میں شخصی ناراضی کے محتاج ہیں۔ کسی معاشری بہبود کے حق میں یہ امر نہایت تباہ کن ثابت ہوگا کہ افراد کی شخصی جہالت و ناشائستگی، یا شخصی آزادیوں یا باہمی شخصی تعظیم کی عام کوتاہی پر غصہ یا ناراضگی کا قاعدہ اٹھ جائے۔ اور صورتِ حال ہی کچھ ایسی ہے کہ عموماً ناراضی کی ابتدا فریقِ متضرر سے ہوتی ہے، اگرچہ یہ ممکن ہے کہ ایک کامل معاشرہ اس میں اپنی طرف سے

پیشقدمی کر کے فرد کو زحمت سے بچائے۔ اور اس نصب العین کا تحقق اب کم و بیش ان جماعتوں میں ہونے لگا ہے جن میں اچھی تعلیم و تربیت اس حقیقی نیک تاثر کے ساتھ شامل ہے جو اپنی بہترین صورت میں اچھی تعلیم و تربیت کا باعث ہوتا ہے اور بد ترین صورت میں اس کی بگڑی ہوئی صورت کا۔

ان تمام امور سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہم صرف اس ایک تدبیر سے سزا اور معافی کے کامل امتزاج میں کامیاب نہیں ہو سکتے کہ منصف تو ضرور سزا دے اور فریق متضرر ضرور معاف کر دے۔ اور نہ ہم محض یہ کہہ سکتے ہیں کہ معافی کا فرض اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ مناسب سزا مل چکے۔ کیونکہ اس صورت میں معافی کا کیا مطلب ہوگا؟ کیا ہم یہ کہیں کہ جب مجرم باضابطہ طور پر سزا بھگت چکے تو جج یا عام معاشرے کا فرض ہے کہ سزا یافتہ سے اسی اخلاق سے ملے جو اس صورت میں ممکن تھا جب کہ وہ جرم کا مرتکب نہ ہوتا؟ جو مجرمین تائب ہو چکے ہیں ان کے لیے معاشرے میں یقیناً اتنے اچھے مواقع حاصل نہیں ہیں جن کے وہ بجا طور پر خواہاں ہوں گے۔ لیکن یہ کہنا کہ ہم ان کے ساتھ اس طرح سلوک کریں کہ گویا وہ کبھی غلطی کے مرتکب ہی نہ ہوئے تھے، یا یہ کہ سابقہ جرائم کا ثبوت سزا میں اضافے کا باعث نہ ہونا چاہیے، یقیناً ایک ایسے مطالبے کے مرادف ہے جو غیر عملی بھی ہے اور مُضر بھی۔ اور شخصی تعلقات میں بھی ہم سے یہ مطالبہ نہیں کیا جا سکتا کہ جس شخص نے ہم سے بدعہدی کی ہو (تائب ہونے یا معافی چاہنے کے بعد بھی) اس سے اس طرح پیش آنا چاہیے کہ گویا اس نے بدعہدی کی ہی نہ تھی۔ نیز ایک دوست، اس مناقشے کے بعد جس میں اس کی سیرت کی ایسی خصوصیات کا انکشاف ہوا تھا جس کا ہمیں گمان تک نہ تھا، پھر کبھی اس معنیٰ میں یا اسی درجے کا دوست نہیں بن سکتا خواہ وہ توبۃ النصوح ہی کر چکا ہو یا نہایت خلوص سے معافی مانگ چکا ہو۔ لہٰذا اس بات سے انکار کیے بغیر کہ ایک حیثیت سے معافی کو سزا کے ساتھ شامل کیا جا سکتا ہے، اس معافی کے، جو سزا سے متوافق ہو، اس سے زیادہ محدود و معین معنے دریافت نہیں ہو سکتے کہ جس کسی قسم کی خیرسگالی اُن حالات میں ممکن ہو وہ سزا میں شامل رہے۔ لیکن یقیناً اس قدر مبہم چیز ہے کہ اس سے معافی کے کامل اور معمولی تصور کو تشفی نہیں ہو سکتی۔ غرض یہ کہ یہ ممکن ہے کہ تخفیفِ سزا اور تصورِ عفو میں عام طور پر جو تلازم قائم ہے اُس کو ترک کر دیا جائے۔

پس کوئی نہ کوئی مفہوم ایسا بھی ہے جو سزا کے مخالف ہے۔ میں نے جو رائے قائم کی ہے اس کے لحاظ سے کبھی سزا دینا فرض میں داخل ہوگا اور کبھی معاف کرنا۔ اس امر کو مشخص کرنے کے لیے کہ ہر جزوی مثال میں کونسی صورت اختیار کی جائے، ایک نیک انسان (خواہ وہ ایک غیر سرکاری شخص ہو یا سرکاری حاکم، جو آخر افراد کی ایک ایسی جماعت کا نمائندہ ہے جو افراد کی اجتماعی حیثیت میں بھی قانون محبت کی اتنی ہی پابند ہے جتنی کہ انفرادی حیثیت میں) اس مثال کی کامل صورت حال کے پیش نظر یہ غور کرے گا کہ اُن اجتماعی غایات کی تکمیل کا بہترین طریقہ کیا ہوگا جن کے وسائل سزا اور معافی ہیں۔ نصب العین سزا بے شبہ وہی ہوگی جو معاشرے اور فرد دونوں کے حق میں بہترین ہو۔ قانونی تعزیر کے متعلق ہمارا موجودہ نظام کچھ ایسا ہے کہ اس میں اکثر اس نصب العین کے پورا ہونے کی توقع نہیں رہتی۔ ایک شخص کو معاشری اغراض کے تحت سزا دی جاتی ہے حالانکہ خود اس کا بہبود اس میں ہے کہ اس کو معافی دے دی جائے۔ اس صورت میں ہمارا فرض ہے کہ معاشرے کی اغراض کا فرد کی اغراض سے موازنہ کریں، یا اس امر کا کہ ایک خاص فرد کی اخلاقی ترقی سے معاشرے کو کیا حاصل ہوتا ہے اس بات سے کہ سزا کے امتناعی اور تعلیمی اثر سے دوسروں کو کیا فائدہ پہنچتا ہے۔

معافی اور سزا کے ربط کے متعلق ہمارے اس خیال کی رو سے معافی سے اُس مفہوم میں جو سزا سے غیر متوافق ہے اور اُس میں جو متوافق ہے، تضاد کامل نہیں ہے۔ جو خیالات سزا کو فرض قرار دیتے ہیں وہی اس کے عمل و اثر کو بھی محدود کرتے ہیں، جس طرح کہ وہ اعتبارات جو بعض صورتوں میں سزا کی کامل معافی کو جائز قرار دیتے ہیں بعض اور صورتوں میں اس کی تخفیف کی بھی اجازت دیتے ہیں لیکن تمام صورتوں میں یہ فرض عائد کیا جاتا ہے کہ مجرم کے خلاف سزا کی کارروائی کے ساتھ جو معاشری فرض کی رو سے ضروری ہے، جو کچھ فیاضی اور خیر سگالی متوافق ہو اس سے دریغ نہ کیا جائے۔ سزا اور معافی، جب کہ اُن میں ضروری خصوصیات موجود ہوں، چونکہ مساوی طور پر محبت کے مظہر ہیں، اس لیے ان کی ترکیب کا طریقہ اور اس کا درجہ اس امر پر مشتمل ہوگا کہ محبت کے عام حکم کو جزوی مثال کے حالات پر عائد کیا جائے۔

لہٰذا ہم سزا اور معافی کے صحیح ربط کی نسبت زیادہ تر پادری بٹلر کی تعبیر کو قبول کر سکتے ہیں، لیکن اس کے باوجود ہم محسوس کرتے ہیں کہ اس بے اثر اور احصائی افادیتی تحلیل سے کوئی نہ کوئی چیز غائب ہے۔ ہم یہ بھی محسوس کرتے ہیں کہ سزا میں بہبودِ عامہ کے مطالبات کی رو سے تحدیدِ انتقام کے سوا کوئی اور چیز بھی ہونی چاہیے۔ سیلی (Seeley) اکسی ہومو (Ecce Homo) کے ایک بہترین باب میں اس کمی کو پورا کرنے میں ہماری مدد کرتا ہے۔[1] یہ صحیح ہے کہ اصلاً فرضِ عفو اس فرض پر مشتمل ہے کہ خانگی یا شخصی ناراضی یعنے غلط کاری پر خفگی کے اظہار کو نظر انداز کر دیا جائے، اس لیے کہ وہ غلط ہے، نہ اس لیے کہ مجھ پر اس کا اثر ہوتا ہے۔ لیکن جو چیز پادری بٹلر کی نظر سے اوجھل رہ گئی وہ یہ حقیقت ہے کہ انتقام اکثر اخلاقی اثر سے اس لیے خالی رہتا ہے کہ غلطی کا اثر انتقام لینے والے پر مترتب ہوتا ہے۔ اور معافی اکثر دل پر اثر کرتی ہے اس لیے کہ معاف کرنے والا اس غلطی سے نقصان اُٹھا چکا ہے اور معافی دینا اس کے لیے سب سے زیادہ دشوار ہے۔ ضرر رسیدہ شخص کی معافی اکثر اخلاقی اثر پیدا کرتی اور احسانمندی اور توبے کے جذبے کو ابھارتی ہے۔ اور یہ چیز ایسی ہے کہ ایک بے غرض تماشائی، یا کم دلچسپی رکھنے والے معاشرے کی معافی سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ بٹلر کی تعلیم کے مطابق یہ بالکل صحیح ہے کہ معافی محبت کی صرف ایک جزوی مثال ہے، لیکن اس نے اس امر کو فراموش کر دیا کہ جو شخص اپنے ایک بھائی کے نقصان کا باعث ہوا ہو اس کی معافی سے محبت کا اس قدر یقین آفریں ثبوت ملتا ہے کہ سزا سے اس کو اتنا یقین ہرگز نہیں حاصل ہو سکتا، اور اس لیے ممکن ہے کہ اس کے دل پر اس کا اثر اس قدر گہرا ہو کہ سزا سے شاید کبھی نہ ہو۔ اس اصول کی روشنی میں سزا کے اچھے اثرات اور معافی کے اچھے اثرات میں موازنہ کرنے کے فرض کی نسبت جو کچھ کہا گیا ہے اس کے اعادے کی یہاں ضرورت نہیں، بلکہ ضرورت صرف اس امر کی ہے کہ

---

[1] (Ecce Homo، باب ۲۲۔ فان ہارٹمن نے بھی عفو کی اس تصویب کو تسلیم کیا ہے۔ Das Sittl Bewusstsein صفحہ ۱۷۰۔

ان میں سے کسی ایک کا انتخاب کرتے ہوئے شخصِ متضرر کے عفو کو جو اس قدر جادو اثر ہے پیشِ نظر رکھا جائے۔

آخر میں میں اتنا کہہ سکتا ہوں کہ یہ تمام اعتبارات ان سزاؤں پر بھی اسی طرح صادق آتے ہیں، جن کی توقع موحدین (Theists) کو گناہوں کے انجام کے طور پر دوسرے عالم میں ہے، جس طرح کہ نصب العینی انصاف کی بے سلیقہ کوشش پر جس پر ہمیں مدرسہ یا عدالتِ فوجداری میں مطمئن ہونا پڑتا ہے۔ افلاطون کے زمانے کی طرح اب بھی فلسفۂ اخلاق کا یہ اہم فرض ہے کہ دینیات کے لیے قوانین نافذ کرے۔ یہ بتانے کی کچھ زیادہ ضرورت نہیں ہے کہ سزا کے متعلق ہمارے اصولوں کی مقبولیت عوام الناس کے اُن خیالات میں بھی ایک بڑی حد تک ترمیم کا باعث ہوگی جن کو الٰہی سزا کہنا زیادہ بہتر ہے۔ اگرچہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ نوعِ انسان کے ساتھ خدا کے سلوک کے لیے اِس نوعیت کے استعارات و تشبیہات ناکافی ہیں۔ عہدِ حاضر کے بہت کم اہلِ دینیات میں اتنی جرأت ہوگی کہ ابدی سزا کو اِس بنا پر حق بجانب قرار دینے میں ابرآلڈ کا اتباع کریں کہ شریر آدمیوں کی قسمت نوعِ انسان کے حق میں عبرت و تنبیہ کا کام دیتی ہے۔ اور معافی کے متعلق یہاں جو اصول پیش کیے گئے ہیں ان کو قبول کرنے سے عفو اور کفارے کی بابت بہت سی عام تدابیر کی تکمیل ہو جاتی ہے۔ نیابتی عذاب کا خیال خلافِ اخلاق نہیں ہے۔ حیاتِ انسانی کی شرائط کے تحت اس کے بغیر اعلیٰ ترین درجے کی محبت کا اظہار دشوار ہے۔ لیکن نیابتی سزا کا خیال اور نوعیت کا ہے۔ حتیٰ کہ سزا کے عقابی نظریے کی رو سے بھی کوئی عصری عیسائی عوضی نیابتی سزا کی ایک لمحے کے لیے بھی ہرگز حمایت نہیں کرے گا، بجز اس خیال کے کہ ایک متروک و منافی روایت کو برقرار رکھا جائے۔ اور اِن صفحات میں سزا کی نسبت جو نظریہ قائم کیا گیا ہے اس سے اس کی اور بھی کم تائید ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف یہ خیال کہ ایثارِ نفس کی زندگی اور موت میں فطرت اللہ کا مکمل ترین ظہور ہوتا ہے ایسا ہے کہ اس کے متعلق ایک معلمِ اخلاق کچھ نہیں بتا سکتا۔

صحت نامہ

(نظریۂ خیر و شر کی پہلی کتاب)

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۳۴	۱۴	قارئین	قاریئین
۴۲	۹	ٹبلر	بٹلر
۴۶	۷، ۸	یہ یہ معلوم کرنا	یہ معلوم کرنا
۶۳	۱۵	تجبیل	تبجیل
۶۵	۱۰، ۷	ٹبلر	بٹلر
〃	۱۷	کرنا بڑلے گا	کرنا پڑے گا
۶۸	۹	مجوک	سجوک
۸۵	۲۵	صفحات ذیل صف	صفحات ذیل از صف ۹۲ تا ۹۴
۹۹	۴	ان میں سے	انہیں میں سے
〃	۱۱	سانجھ	ساتھ
〃	۱۸	نتقطہ	نقطہ
۱۰۵	۱۷	کیونکہ	کیونکہ
۱۰۹	۲	تحفظ عامہ	تحفظ عامہ
۱۱۰	۶	جا گنے	جا لگنے
۱۱۱	۱۹	ستثنبات	مستثنیات
۱۱۲	۱۷	وہٹ	وہسٹ
۱۲۹	۹	اسکتی	آسکتی

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۱۴۳	۱۸	جسم السانی	جسم انسانی
۱۴۴	۱۶	Categonical	Categorical
۱۷۱	۹	منطقیانہ	منطقیانہ
۲۰۸	۸	Jutaposition	Juxtaposition
۲۰۹	۲۵	حقیقیۃ	حقیقتًہ
۲۱۸	۱۰	ذوی الحیات	ذوی الحیات
۲۳۰	۲۳	ازادانہ	آزادانہ
۲۳۸	۱۰	مساء	مبداء
۲۳۹	۸	صاحب خانہ	صاحب خانہ
۲۵۸	۲۴	چیچک	چیچک
۲۹۶	۱۵	ہیچپسن	ہیچپیسن
〃	۲۰	ہیچمسن	ہیچپیسن
۲۷۷	۱	نبتھم	بنتھم
۲۸۹	۱۰	تعلیم وتربیت	تعلیم وتربیت
۲۹۴	۴	ادنی زندگی	ادنیٰ زندگی
۳۲۵	۲۳	بحیثثت	بحیثیت
۳۳۲	۴	صناغ	صنّاع